MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

4. Jahrgang | Oktober 1953 | Nummer 4

Hermann Schells Verhältnis zu den modernen apologetischen Methoden, insbesondere zur Immanenztheorie

Von Josef Hasenfuß, Würzburg

I.

HERMANN SCHELL, dessen 100. Geburtstag wir vor etwas über Jahresfrist gefeiert haben, hat unzweifelhaft auf seinem eigentlichen theologisch-wissenschaftlichen Fachgebiet, in der Apologetik, Großes geleistet. Nicht nur die als Summe einer „göttlichen Wahrheit des Christentums" gedachten vier Bände seines apologetischen Hauptwerkes, sondern auch seine vierbändige Dogmatik hat er wesentlich vom apologetischen Standpunkt aus geschrieben [1]): „Das eigentümliche Bedürfnis unserer religiös tief aufgewühlten und gärenden Zeit hat mir die Notwendigkeit gezeigt, auch die katholische Dogmatik vom apologetischen Standpunkt zu schreiben: eine apologetische Dogmatik" [2]). Auch in seiner Dogmatik geht Schell über die herkömmliche Auffassung der dogmatischen Methode und Aufgabe, die gesicherten Ergebnisse der kirchlichen Lehre aus den Glaubensquellen festzustellen und in unzweideutiger Form den Schülern zu übermitteln, hinaus. Er sucht unter apologetischen Gesichtspunkten Brücken zu schlagen zwischen dem System der christlichen Offenbarungswahrheit und der modernen Weltanschauung, um allen Gutgesinnten den Weg zur universalen Kirche zu ermöglichen. Er will „mit der vertrauenerweckenden Freundlichkeit eines Arztes dem zweifelnden und forschenden Geist entgegen kommen", da ihm die „Wissenschaft Seelsorge und Jüngerschaft des guten Hirten ist" [3]). Er will die christlichen Grundwahrheiten unabhängig von allen Bindungen an herkömmliche Traditionen möglichst erhaben und

---

1) Schells Dogmatik, 4 Bde., Paderborn 1889—1893, zitiert: D I—IV. — Seine Apologetik: Die göttliche Wahrheit des Christentums, Paderborn 1895/96, I. Teil: Gott und Geist, 2 Bde., zitiert GuGI u. II. — Apologie des Christentums, 1. Bd: Religion und Offenbarung, Paderborn, 1901, zitiert RuO. — 2. Bd.: Jahwe und Christus, Paderborn 1905, zitiert JuC.
2) GuG I S. XIX.
3) GuG I S. XVIII u. XVIIII.

weit in ihrer absoluten Weisheits- und Machtfülle erscheinen lassen, um so die Universalität und Erhabenheit des Katholizismus möglichst herauszustellen und gegnerische Angriffe abwehren zu können: „Die Theologie soll apologetisch sein: — nicht als Verteidigung von alten Schulüberlieferungen um jeden Preis und solange es nur geht; das wäre das Gegenteil einer geschickten Kriegführung und Verteidigung! Was vielmehr den apologetischen Charakter ausmacht, das ist das Verständnis für die religiösen Schwierigkeiten und Kämpfe der modernen Menschheit, für die kirchlichen Lebensfragen der Gegenwart, für die großen Aufgaben, welche das Oberhaupt der Kirche, Papst Leo XIII., der katholischen Geistesarbeit insbesondere gestellt hat. Das ist die Union der christlichen Kirchen: um dann, ausgerüstet mit den entsprechend hohen Gesichtspunkten und mit dem vollen Bewußtsein der christlichen Weisheitsfülle, in den großen Wettkampf der immer näher aneinander heranrückenden Weltreligionen einzutreten . . . Schon bei der Ausarbeitung meiner Dogmatik suchte ich zur Überwindung der schroffen Gegensätze beizutragen, welche das christliche Abendland und Morgenland voneinander trennen“ [4]). Prophetisch sieht er voraus: „Man muß für Öl in den Lampen sorgen, damit das unaufhaltsame näherkommende Eintreten der großen Kulturvölker und Kulturreligionen des Ostens in das seither christliche Kulturgebiet ohne verhängnisvolle Verluste vor sich gehe.“ Ähnlich wie bei Kierkegaard und Newman besteht auch bei Schell das Hauptanliegen in dem existentiellen Bemühen um die Verteidigung der transzendenten Persönlichkeit Gottes, des Einen und Dreipersönlichen, und die Rettung ihres Ebenbildes im Menschen gegenüber dem persönlichkeitsfeindlichen Monismus, diesem Hauptfeind der abendländischen und christlichen Weltanschauung, dem namentlich aus dem Osten auf mannigfachen Wegen Nahrung zufließt [5]). Die Aufgabe der Apologetik besteht für Schell darin, „den Katholizismus so darzustellen, daß er seine geistige Verpflichtungskraft mit möglichst voller Stärke ausübe und möglichst hoch und weit erscheine, um allen berechtigten Gesichtspunkten und Wahrheitsmomenten das Bürgerrecht in der allgemeinen Kirche zu verbürgen!“ [6]) So will er die großen christlichen Grundwahrheiten in Auseinandersetzung mit dem modernen Zeitgeist für Geist und Herz in überzeugendem Licht und fruchtbarer Lebenskraft erstrahlen lassen. Seine apologetische Methode „zielt vor allem darauf, alle Lehrbestandteile des Glaubens möglichst flüssigzumachen für Denken und Leben, die innere Wahrheitskraft und den praktischen Wahrheitswert heraustreten zu lassen, so daß jedes Mysterium seinen Teil beiträgt zu dem großen Wahrheitsbeweise des Christentums, so daß, wie im gotischen Stil, der Gegensatz aufgehoben ist zwischen Stütze und Last, so daß der Außenbau ebenso den Reichtum des Glaubens offenbart, wie der Innenbau, so daß alles im großen Tempelbau zugleich trägt und getragen wird, zugleich nach innen abschließend und nach außen offenbarend!“ [7])

Bei dieser Einstellung Schells und seiner Auffassung von Aufgabe und Methode der Apologetik ist es nun klar, daß er auch irgendwie im Gegen-

4) GuG I S. XXIII.
5) GuG I S. XVIII.
6) GuG I S. XXIV.
7) GuG I S. XV.

satz zur traditionellen scholastischen, aristotelisch-thomistisch eingestellten Apologetik kommen mußte. Während er in seinen philosophischen und theologischen Erstlingswerken noch der aristotelisch-thomistischen Tradition verbunden ist, bedeuten seine späteren dogmatischen und apologetischen Werke eine gewisse Entwicklung darüber hinaus. Er glaubt, den Schwierigkeiten und Einwänden der modernen Philosophie und Weltanschauung besser begegnen zu können, wenn er sich in seinen philosophisch-theologischen Gedankengängen auf eine im Sinne der platonischen und modernen Philosophie mehr dynamisch auf die Tat und den Willen eingestellte Metaphysik stütze, an Stelle der ihm zu einseitig statisch auf das ruhende Sein ausgerichteten aristotelisch-thomistischen Philosophie. Darum bemängelt er an der aristotelisch-scholastischen Denkweise, sie habe „keinen Sinn für das Werden, sondern nur für das Sein; nur für den Besitz, nicht für den Erwerb, nur für die inhaltliche Fülle, die ruhende Beschaffenheit, nicht für die Tat, nicht für die Art ihrer Entwicklung“ [8]). Um so mehr lobt er die moderne Tatmetaphysik: „Das ist der Sinn des archimedischen Standpunktes, den Descartes in dem Selbstbewußtsein fand..., nicht die Außenwelt, sondern die Innenwelt ist das Erstgegebene: nicht die Masse der Tatsächlichkeit, sondern die sich selbstumfassende Tätigkeit; nicht das ruhende Sein, sondern der Gedanke; nicht die Substanz, sondern die Ursache; nicht der Stoff, sondern der Geist; nicht die Masse, sondern die Tat“ [9]). „Der wichtigste Bestandteil des Seins ist die lebendige Wirksamkeit“ [10]). „Die Aseität der Tat bedeutet die unendliche Energie des Seins als eines Realen“ [11]). So kommt es, daß Schell, von der traditionellen scholastischen Seinsmetaphysik abweichend und auf die dynamische Tatmetaphysik der modernen Philosophie eingehend, den aristotelischen Begriff Gottes als „ratio sui“, des unbewegten Bewegers der Welt, ersetzt durch seinen Begriff Gottes als des sich selbst durch Denken und Tat setzenden Seins, der „causa sui“, oder wie er nach der Indizierung in seinen späteren apologetischen Werken, und zwar unbeanstandet von der Kirche, sagt: als „Selbstwirklichkeit“. So glaubt er am besten den Einwänden der modernen Philosophie und Weltanschauung, zugleich ihren Wahrheitskern anerkennend, begegnen zu können. Dabei ist er überzeugt, die scholastische Tradition nicht aufgehoben, sondern nur im Sinn ihrer großen Meister fortgebildet zu haben. So wählt Schell als Eklektiker, was ihm gültig scheint; er übernimmt viel von der scholastischen Tradition, aber ebensoviel auch von der modernen Philosophie; ebensoviel von Aristoteles wie von Platon, von Thomas wie von Augustin. Da ihm nicht in allem die Synthese gelingt, so stoßen sich die Gegensätzlichkeiten manchmal unausgeglichen in seinem System. Daher kommt oft auch das Mißverständliche in seiner Ausdrucksweise.

Wenn die Kirche darum außer seinen Reformschriften auch Schells Dogmatik und die ersten beiden Bände seines apologetischen Werkes auf Grund von partiellen Beanstandungen indiziert hat, so darf man doch darüber seine großen Verdienste und seine positive Leistung nicht übersehen. Sein Werk stellt einen imposanten Versuch dar, eine neue Synthese

8) Do III S. 113.
9) Schells kleinere Schriften (zitiert KS), herausg. von K. Hennemann, Paderborn 1908, S. 266
10) Do II S. 138.
11) Do I S. 241.

zu finden zwischen der christlichen Offenbarungswahrweit und der modernen Wissenschaft und Weltanschauung. Sein Werk ist eine Fundgrube, aus der wertvollstes Geistesgut zu heben ist für die Schwierigkeiten und Nöte unserer Zeit, in der seine Ideen wieder hochaktuell sind. Es kommt ihm wesentlich darauf an, durch rechte Erfassung der Persönlichkeit Gottes, des Einen und Dreipersönlichen, der zugleich Urbild, Licht und Kraftquelle für das menschliche persönliche und Gemeinschaftsleben ist, die erschreckend fortschreitenden Eroberungen des persönlichkeitsfeindlichen, immanentistischen Monismus als Hauptgegners des Christentums und der abendländischen Kultur abzuwehren. Wir haben ja heute die Auswirkungen des von ihm in Voraussicht seiner katastrophalen Folgen so bekämpften Monismus am eigenen Leibe zu spüren. Wie recht Schell in seinem Kampf für die richtige Auffassung der transzendenten, göttlichen Persönlichkeit und die Rettung ihres Ebenbildes im Menschen gehabt hat, zeigen heute die so ergreifenden Klagen der Menschen um den Verlust des persönlichen Lebens, besonders konzentriert in der modernen Existenzphilosophie. Trotz fortschreitender Entwicklung auf allen Gebieten ergibt sich immer stärker die Gefahr der Sinnlosigkeit und Nichtigkeit des Lebens, zumal angesichts der furchtbaren Katastrophen der Weltkriege mit Bedrohung vollkommener Vernichtung durch die Atombombe. Der Mensch wird durch die zunehmende monistische Rationalisierung, Technisierung, Kollektivierung, Vermassung immer mehr zur unpersönlichen Nummer, zum Rädchen, das im allgemeinen Getriebe eingesetzt und verbraucht wird. Wir stehen in einer Zeit dramatischer Auseinandersetzung zwischen einem, das abendländische Leben der letzten drei Jahrhunderte beherrschenden Individualismus und einem heute siegreich vordringenden Totalismus und Kollektivismus. Beide sind Entwicklungsformen des monistischen Geistes. Der individualistische Monismus will die Persönlichkeit auf allen Gebieten zur Autonomie führen, während er mit seinem Umschlagen in Materialismus die Menschen den allgemeinen, unpersönlichen Mächten, sei es des völkischen oder kommunistischen Kollektivs überantwortet und so echte Humanität und christlich-abendländische Existenz mit dem Untergang bedroht. In dieser Situation erstand auf protestantischer Seite, von Kierkegaard ausgehend, die Existenzphilosophie und -theologie, die sich überall einer zahlreichen begeisterten Gefolgschaft erfreut, weil sie der durch die monistische Weltanschauung bedrohten menschlichen Existenz wieder das Recht und die Würde des eigenen persönlichen freien Menschendaseins zeigt und eindrucksvoll zur eigenen Entscheidung und kraftvollem Handeln aufruft. Ja in Kierkegaard und der dialektischen Theologie will man christliche Existenz wiedergewinnen, ohne freilich wegen der reformatorisch verkürzten Sicht Gottes und des Menschen zur umfassenden Lebenswirklichkeit und echten christlichen Existenz durchstoßen zu können. Auf katholischer Seite beruft man sich angesichts dieser Sachlage auf obskure Romantiker als Vertreter christlicher Existenz[12]), ohne Schells zu gedenken. Und doch ist gerade seine Theologie „christliche Existenzbegründung und Existenzerhellung" im besten Sinn des Wortes. Wie kämpft er gegen die monistische „Entpersönlichung" und gegen die „Verdinglichung" des Menschen: „Der Geist

[12]) Vgl. Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, Regensburg 1936.

ist wesentlich Herr und Eigentümer, nicht Sache und Eigentum. Aus noch so vielen Sachen wird nie durch Zusammenfassung und Mischung ein Herr; aus noch so vielen Gütern und Millionen, die sich zum Besitz eignen, wird nie ein freier Eigentümer. Darum ist die Persönlichkeit oder das Fürsichsein die wesentliche Form des Geistes“ [13].

Anstatt Schell in diesem Kampf zu unterstützen, haben ihm manche Leute unnütze Schwierigkeiten bereitet; während Kierkegaards Kampf gegen den Monismus eine ganze Bewegung in der außerkatholischen Welt ausgelöst hat, wird Schells Theologie heute oft zwar ausgeschrieben, aber sein Name wird dabei kaum genannt. Schells Werk bietet in Auswertung der christlichen Grundwahrheiten Richtlinien für die heutige Zeit. Wir finden da auch insbesondere die Antwort auf das Zentralproblem der Gegenwart im Sinne eines gerechten Ausgleichs zwischen echtem persönlichem und Gemeinschaftsleben und auf die Frage nach dem Verhältnis christlicher Existenz zum geistig kulturellen und sozialen Leben überhaupt, von den Grundbegriffen Gottes, der Trinität, der Schöpfungs- und Gnadenordnung aus gegeben. Wo ist ein anderer Gelehrter seiner Zeit, der auch nur annähernd so weit und klar blickend, so tief und aufrüttelnd heute noch aktuelle Dinge ausgesprochen hat? Darum ist es verständlich, daß es gegenwärtig viele katholische Gebildete und Laien gibt, die glauben und hoffen, daß die Wiederzugänglichmachung von Schells Werk nach Ausscheidung des Korrekturbedürftigen, wozu der Verfasser nicht mehr die Zeit und Kraft hatte, für Kirche, Volk und Vaterland segensvoll sein könnte.

II.

In diesem Zusamenhang ist die Frage von großer Bedeutung, wie Schell zu den modernen, von England und Frankreich namentlich ausgehenden apologetischen Methoden, insbesondere zu der von der Kirche abgelehnten Immanenztheorie steht. Vor allem von dem englischen Minister A. J. Balfour, von den Franzosen De Broiglie, Douilhé de Saint Projet, Brunetière, Ollé Laprune, Blondel, Laberthonnière u. a. ist die Forderung nach neuen apologetischen Methoden erhoben und sind neue Wege in dieser Beziehung beschritten worden. Es sind das nicht etwa Anhänger einer ungläubigen modernen Philosophie und Weltanschauung, sondern gläubige Christen, die voll Schrecken die fortschreitenden Eroberungen der idealistisch-monistischen Philosophie, vornehmlich in gebildeten Kreisen, mit dem bedrohlichem Wachstum des Unglaubens im Gefolge sehen und für Christentum und Kirche unter den modernen Menschen wieder tatkräftig werben wollen. Wenn sie auch den kantisch-subjektivistischen Standpunkt mit seiner autonomen und immanenten Einstellung nicht teilen, so sind sie doch infolge der Kritik Kants, des „Allzermalmens der Metaphysik“, von tiefstem Mißtrauen gegen alle Metaphysik und von dem vor allem in protestantischen theologischen Kreisen weitverbreiteten kantischen Subjektivismus stark beeindruckt. Daraus erklärt sich ihre Gegnerschaft gegen die traditionelle, intellektualistisch-metaphysische Apologetik, während sie doch von der siegreichen Kraft des christlichen Glaubens fest überzeugt sind. Die alte apologetische Methode, die Gottes Dasein, die Tatsache der

13) GuG II S. 509.

Offenbarung Christi und der Kirche rationell dartun will, habe sich unfruchtbar und erfolglos erwiesen; sie könne nicht mehr an den modernen metaphysikfeindlichen, autonom und immanent, irrational und subjektiv eingestellten, modernen Menschen heran, wenn auch ihre Beweise logisch noch so einwandfrei seien. Man dürfe sich also nicht in träger Weise auf das begriffliche Weitergeben der wissenschaftlichen Argumente der alten Schule beschränken, sondern müsse neue Wege finden und auf die subjektive Vorbereitung des modernen Menschen auf die göttliche Wahrheit bedacht sein. Man solle sich immanent auf den modernen Geist einstellen und durch Eingehen auf seine Subjektivität ihm die göttliche Wahrheit näherzubringen suchen. Im einzelnen gehen diese Bestrebungen mit der Hervorkehrung der verschiedensten Gesichtspunkte die mannigfachsten Wege.

1. Da ist zunächst die naturwissenschaftliche Methode. Da aus den Reihen der ungläubigen Naturforscher die heftigsten Angriffe auf das System der Offenbarungswahrheiten erfolgen, hält man es für die Hauptaufgabe der Apologetik, diese Angriffe abzuwehren und nachzuweisen, daß das Buch der Natur und der Offenbarung sich nicht widersprechen, sondern miteinander im Einklang stehen. Man kann dabei die Grenzgebiete zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften beobachten und alle unberechtigten Angriffe zurückweisen. Man kann auch vom Standpunkt der Naturwissenschaft selbst versuchen, nachzuweisen, daß die Einwürfe gegen die Offenbarung nicht auf sicheren Ergebnissen, sondern auf unbeweisbaren oder falschen Annahmen beruhen. Man kann bei der Durchführung solcher Gedanken sich insbesondere auch auf Balfour berufen mit seiner These, daß die Wissenschaft — worunter er namentlich die naturwissenschaftliche Methode des Monismus mit seiner Entwicklungstheorie versteht — keinen philosophischen Wert habe, da sie weder auf in sich evidenten noch aus sicheren Gründen beweisbaren Annahmen beruhe[14]). Die verschiedensten Formen der Verteidigung der Glaubenswahrheiten sind so auf diesen und ähnlichen Wegen versucht worden. Unter anderen hat F. Douilhé de Saint Project eine solche Apologie des Christentums vom Boden der empirischen Forschung aus geschrieben[15]). Hier wird gefordert, daß die Apologetik sich bei der allgemeinen Geisteshaltung wesentlich auf die Naturwissenschaft einstellen muß; darum werden hier einseitig nur die kosmologischen, biologischen und anthropologischen Probleme behandelt.

Schell hält die naturwissenschaftliche Methode für notwendig gegenüber dem gefährlichsten Gegner des Christentums in der modernen Zeit, dem mechanisch-entwicklungsgeschichtlich eingestellten Monismus. Aber durch die ganze intellektualistische Art seiner apologetischen Arbeit widerlegt er die einseitige Haltung dieser Methode, als ob man vom naturwissenschaftlichen Boden aus eine sichere wissenschaftliche Begründung des Glaubens gewinnen könne. Außerdem fordert er: „Diese Methode kann ihr Ansehen auf die Dauer nur behaupten, wenn sie nicht bloß von Fall zu Fall an ihre Aufgabe herantritt..., sondern eine grundsätzliche Lösung sucht. Ferner

14) A Defence of philosophic doubt, 1879. — The Foundations of Belief 1895, deutsch von R. König: Die Grundlagen des Glaubens, 1896.
15) Apologie scientifique de la foi chrétienne, 1895, deutsch von C. Braig 1889.

darf sie sich nicht begnügen, das Übernatürliche sowie den Schöpfer in den Lücken der Naturgesetzmäßigkeit unterzubringen: denn der Entwicklungsgedanke ist zu gewaltig, als daß er den Lücken eine andere als vorläufige Bedeutung zuerkenne. Der Theismus muß jeden Rest von heimlichem Deismus, Dualismus und Mechanismus in sich überwinden und den Entwicklungsgedanken als untergeordnetes Moment im Schöpfungs- und Offenbarungsbegriff nachweisen oder durchführen. Das Gesetz herrscht in allen Ordnungen, auch in der Offenbarung: aber es ist der vernünftige Wille des Schöpfers, der Geist nicht die Formel“ [16]).

2. Mit noch größerem Nachdruck tritt die religionsgeschichtliche Methode auf, die sich im Zusammenhang mit dem wiedererwachten geschichtlichen Verständnis in der Romantik und mit der allgemein herrschenden entwicklungsgeschichtlichen Einstellung herausgebildet hatte. Vor allem protestantische, romantisch und neukantianisch eingestellte Theologen und Religionsgeschichtler, wie Schleiermacher, Ritschl, Bousset, Joh. Weiß, Wobbermin, E. Tröltsch, R. Otto und Bultmann, wollen an Stelle rational-metaphysischer Argumente die historischen Tatsachen des Christentums setzen. Diese Richtung hat bis in katholische Kreise hinein in der verschiedensten Weise Ausstrahlungen gezeigt. Brunetière wies darauf hin, daß die Geschichte allein dem wahrheitssuchenden Geist die Antwort auf die großen Welträtsel biete, indem sie ihm die Bibel, Christus und die Kirche bezeuge. Selbst der katholische Philosoph Georg von Hertling will die wissenschaftliche apologetische Forschung auf die äußere Erscheinung des Christentums in der Geschichte beschränken, während über das Innere nicht die Wissenschaft, sondern nur das kirchliche Lehramt zu urteilen habe [17]). Schell lehnt die Einseitigkeiten dieser Richtung ab, deren Programm er treffend so formuliert: „Nicht die philosophische Spekulation, sondern nur die Geschichte könne entscheiden! Die geschichtliche Tatsache des Christentums, die geschichtliche Person Christi ist das Entscheidende: so mit Ritschl die protestantische Apologetik; die geschichtliche Wirksamkeit der Kirche, ihr unüberwindlicher Fortbestand, ihre unerschöpfliche Segenskraft: so die katholische Apologetik dieser Richtung. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien, die Einsetzung des Primats, die Wunder und Weissagungen Christi werden dabei in erster Linie angerufen.“ Im Anschluß macht Schell sofort als Schwäche dieses Programms geltend: „Wenn dabei die inneren Kriterien vernachlässigt oder auch nur in die zweite Linie gerückt werden, so besteht die Befürchtung, als ob die geschichtliche Betrachtungsweise der allergefährlichste Feind des Glaubens sei!“ Zugleich weist er als Grund, warum diese religionsgeschichtliche Richtung zur Aufstellung ihres Programms kam, die Tatsache auf, daß die überlieferte Art der Beweisführung für den Glauben nicht darauf eingerichtet war, wofür man ihrem Intellektualismus die Schuld gab anstatt den zeitgeschichtlichen Schranken: „Indem die Übersicht über die Natur und Geschichte gewonnen wurde, begann die vergleichende Betrachtung der Religionen und Kulturen. Darauf war die überlieferte Art der Beweisführung für den Glauben nicht eingerichtet; sie war ausgebildet für ein Denken, das nur solche Kulturreligionen kannte, die selbst dem Stamm des Alten

16) GuG S. XVI.
17) Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft S. 36—38.

Testamentes als Äste angehörten, wie Judentum und Islam. Die anderen Religionen waren nur in den geistlosesten Entartungsformen bekannt — und fast nur aus sagenhafter Ferne. Da die überlieferte Methode intellektualistisch war, so gab man dem Intellektualismus die Schuld, anstatt den zeitgeschichtlichen Schranken, in die er hineingewachsen war und beschränkt blieb“ [18]). Schell selbst will also an dem Intellektualismus der überkommenen apologetischen Methode festhalten, während die zeitgeschichtlichen Schranken fallen sollen. Er hat als einer der ersten die vergleichende Religionswissenschaft in seinen Lehrplan aufgenommen und den religionsgeschichtlichen Gesichtskreis über die Grenzen der Mittelmeerländer hinaus auch auf die großen Kulturreligionen erweitert. Allein er wendet sich vom Standpunkt seines grundsätzlichen Intellektualismus aus gegen die Alleinherrschaft der religionsgeschichtlichen Methode und ihrer Einseitigkeiten, insbesondere gegen ihren Irrationalismus: „Er entzieht der Vernunft und ihrem Urteil damit von vornherein alles, was am Christentum geistig und religiös ist, also die Hauptsache . . . Übrigens: Wird sich denn die Forschung der Gelehrten wie die Vernunft jedes Denkenden jemals das eigene Urteil über den religiösen, sittlichen, geistigen Wert des Christentums verwehren lassen? . . . Man erzielt damit höchstens, daß die katholische Wissenschaft sich auf die äußere Erscheinung des Christentums in der Geschichte beschränkt und der außerkirchlichen Wissenschaft die Würdigung der Hauptsache ausschließlich überläßt“ [19]). Aufschlußreich für Schells Einstellung ist die Zustimmung, mit der er De Broiglies, auch vom kirchlichen Standpunkt aus völlig einwandfreies, religionsgeschichtliches Programm anerkennt: „De Broiglie hat gerade dadurch das Ansehen des Katholizismus in Frankreich wesentlich gehoben, daß er als Grundsatz seiner apologetischen Methode offen verkündet: Das Christentum sei ebenso voraussetzungslos wie alle anderen Geschichtstatsachen, zu untersuchen, ohne einen Vorbehalt, ohne ein Vorrecht und einen Ausnahmefall von der lückenlosen Gesetzmäßigkeit allen Geschehens zu dessen Gunsten von vorneherein anzunehmen“ [20]). Man muß nun wissen, daß der kirchentreue Abbé de Broiglie [21]) seinen Untersuchungen über Religion und Kirche eine religionsgeschichtliche Betrachtung vorausgehen lassen und so zunächst a posteriori geschichtlich die Notwendigkeit des Christentums dartun will, das alle anderen Religionen wesentlich überrage und keiner menschlichen Ursache sein Dasein verdanken könne, um dann aus Wundern und Weissagungen den übernatürlichen Ursprung des Christentums zu folgern und die Betrachtung Gottes und seiner Eigenschaften anzuschließen mit dem Ziel eines vollständigen Verständnisses der Übernatürlichkeit des Christentums. Die Anerkennung, die Schell De Broiglie und seinem Werk zollt, zeigt auch die kirchliche Korrektheit seiner religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise.

3. Die supranaturalistische und fideistische Methode, wie Schell sie charakterisiert, geht davon aus, daß nicht Beweise, nicht das, was mit der Natur, Vernunft und Eigenpersönlichkeit verwandt ist, not tun, sondern etwas,

18) A.a.O. S. XVI.
19) RuO S. XVII.
20) RuO S. XII.
21) Problèmes et conclusions de l'histoire des réligions, Paris 1885.

was sie überwältigt, zum Opfer und zur Selbstverleugnung begeistert. Gerade das, was der Vernunft widerstrebt, was als Torheit und Anstoß erscheint, ergreift und befruchtet die Seele. Man glaube nicht wegen der Vernunftbeweise, sondern trotz derselben; nicht die Weisheit der Theologie und die sittliche Erhabenheit der Pflichtenlehre, nicht Erkenntnis und Theologie hätten die Welt erobert, sondern das Credo, das Kreuz mit seinen Gegensätzen zur Vernunft und zum sittlichen Gefühl, mit seinen Voraussetzungen von Erbsünde, Menschwerdung, Stellvertretung und Sakrament. Das sind die Gedanken, die der französische Apologet und Bischof E. Bougand vertritt[22]). Schell sagt dazu: „Unzweifelhaft liegt in diesen Beobachtungen eine große Wahrheit: der sittliche Gottesglaube, das Gottesreich im Gewissen und Leben, im Einzelmenschen und in der Gesamtheit, die Gottangehörigkeit ist das große Thema der Offenbarung, der Zweck der übernatürlichen Heilstaten: alles andere ist Mittel... Darum ist die Apologetik notwendigermaßen theozentrisch, die Durchführung Gottes im Christentum, Gottes als der Wahrheit in allen Dogmen, als des verpflichtenden Vorbildes, der belebenden Kraft und des vollendenden Gutes: des Gott alles in allen!“ [23])

Im Zusammenhang mit dieser supranaturalistischen Methode steht auch die moderne Forderung, daß unsere Zeit nicht Beweise will, sondern das Erleben, daß sie eine Apologie der Persönlichkeiten und der lebendigen Charaktere brauche. Das Christentum könne nicht bewiesen werden durch Vernunftgründe; aber es wird erlebt an Priestern und Persönlichkeiten, denen man ansehe, daß sie glauben und tun, was sie lehren. Der moderne Mensch sei durch zuviel Wissensreize und durch Ideen übersättigt, so daß man ihm auf dem Weg der Gedanken nicht mehr beikommen könne. Bekannt ist in dieser Beziehung G. von Hertlings Wort, das in katholischen Kreisen zum Schlagwort geworden ist: „Ein einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, dessen Name mit weithin sichtbaren Zeichen in die Blätter der Geschichte eingegraben ist und der sich in seinem Leben stets als treuer Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände Apologetik auf“ [24]. Solche Wendungen gewinnen, wie Schell ausdrücklich betont, „nicht nur durch ihren frommen Ernst, sondern auch durch den Reiz des Dramatischen, Praktischen und Modernen; — fast alle Richtungen des Protestantismus betonen es übereinstimmend: Die Religion und der Glaube ist nicht Sache des Beweisens, sondern des Erlebens!“ Dieser Standpunkt wird ja gerade in der Folgezeit und Gegenwart ausgebaut bis zur letzten Konsequenz in der von Kierkegaard ausgehenden Existenztheologie und in der dialektischen Theologie K. Barths mit der Grundthese: Das Christentum ist nicht Lehre, sondern Nachfolge Christi; die übernatürlichen Geheimnisse sind gerade wegen ihrer Widervernünftigkeit, ihrer Paradoxie zu glauben. Auch Gogarten, Thurneysen, Bultmann u. a. bedeutende Vertreter des heutigen Protestantismus huldigen solchen Theorien, die bis in den Katholizismus hinein ihre Wellen geworfen haben. Schell gibt gegen diese und ähnliche Einstellungen seinen Standpunkt unzweideutig kund: „Wir anerkennen den Wahrheitsgehalt in

22) Le Christianisme et les temps présents, 5 Bde., Orléans 1872—84, deutsch: Christentum und Gegenwart 1899—1900.
23) RuO S. XIX.
24) Das Prinzip des Katholizismus S. XIX.

diesen und verwandten Ausführungen, aber lehnen sie ab, soweit sie sich gegen den Intellektualismus, den ewigen Wahrheitsgehalt des Aristotelismus und der Scholastik richten“ [25]) Eindrucksvoll begründet dann Schell seinen intellektualistischen Standpunkt näher: „War Jesus nicht ein origineller Charakter? War er nicht die vorbildliche Erscheinung der Bergpredigt? War er nicht eine ideale Persönlichkeit voller Hoheit und Würde? Hat dies alles sein Volk wirksam überzeugt in der Weise, wie die Religion Überzeugung fordert? Sind die Heiligen der katholischen Kirche kein Himmel von Originalen? ... Müssen wir ihr Glaubensbekenntnis annehmen, weil wir ihre Persönlichkeit bewundern? Glaubt man deswegen an den Brahmanismus und Buddhismus, wenn man dessen klassische Heroen als geistige Charaktere würdigt und sogar innerlich erlebt? ... Allein was schafft den originalen Charakter? Sind das nicht die Ideen, die Überzeugungen, die geistigen Ziele?“ Schließlich gibt Schell zu bedenken: „Ist es dann wahr, daß die Gegenwart das Verlangen nach Wahrheit verloren habe, den Sinn für das Allgemeine, Ursächliche, Unvergängliche, Überpersönliche? Einige Richtungen machen nicht die Gesamtheit aus .... L. Stein ist kein Metaphysiker; aber er findet den Wesenskern des Menschen im Willen zu Erkenntnis. Die Wahrheit soll uns beherrschen; wir selber sollen uns in ihre Herrschaft hineinarbeiten ... Das ist Apologetik! Sie ist ja der Nachweis göttlicher Wirk- und Zweckursachen!“ [26])

4. Wieder andere Wege gehen die Apologeten der psychologisch-ethischen Richtung. Sie verwerten dabei wesentlich die Ideen Balfours. Dieser vertritt (in den angegebenen Werken) die grundlegende These, das alle Überzeugungen auf nichtrationelle Momente und Bedürfnisse zurückgehen; darin seien die naturwissenschaftlichen, ethischen, ästhetischen wie religiösen Systeme gleich. Jedenfalls ist die Wissenschaft mit ihren stolzen Ansprüchen gegenüber der Religion, allein vernünftig zu sein, im Unrecht, da sie auch von Glaubensannahmen und praktischen Bedürfnissen lebt. Darum ist der Mensch in der Religion auch zu den über die Wissenschaft hinausgehenden Annahmen, wie der eines persönlichen Weltenschöpfers und zu den anderen christlichen Wahrheiten, die unseren geistigen Bedürfnissen entgegenkommen, berechtigt. Das Christentum ist die harmonische Zusammenfassung aller unserer Erlebnisse zu einer einheitlichen Weltanschauung, die allen unseren geistigen Bedürfnissen entspricht und ist darum erhaben über die Wissenschaft. Hier kommt deutlich die auf Kant und den Neukantianismus gründende Weltanschauung zum Vorschein, wonach die Religion mit der Moral zusammen ebenso auf einer apriorischen Vernunftanlage mit ihren praktischen Postulaten beruht, wie die Wissenschaft auf dem theoretischen Apriori der Vernunft gründet. Kant hat ja, wie er selbst gestand, die Ansprüche des Wissens beseitigt, um dem Glauben Platz zu machen mit dem Primat der praktischen Vernunft. Balfour hat nur die Konsequenz aus dem Kantianismus gezogen. Einer der eifrigsten Verteidiger von Balfours Ideen in Frankreich ist der frühere Freigeist Brunetière, der in seiner Zeitschrift: Revue de deux Mondes 1895 seinen aufsehenerregenden Artikel „vom Bankrott der Wissenschaft“ schrieb, angeblich als Resultat eines Besuches im Vatikan. Die

[25]) RuO S. XX.
[26]) RuO S. XX f.

Wissenschaft habe die Menschen enttäuscht; das Irrationale der Religion habe seine Berechtigung so gut wie das theoretische Wissen. Der Beweistitel der Religion ist die vollständige und harmonische Befriedigung aller gerechten Ansprüche und geistigen Bedürfnisse der Menschen, die die Wissenschaft nie geben kann.

Auch kirchlich gesinnte Laien aus dem Gelehrtenstand in Frankreich vertraten das an sich wohlberechtigte Anliegen in der Apologie, der psychologisch-ethischen Vorbereitung der Menschen für die Aufnahme des Christentums mehr Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Da ist zunächst der von Gratrys tiefem Geist und seiner spiritualistischen Bewegung ausgehende, überzeugungstreue Ollé Laprune, der mit Leo XIII. persönlich sich über eine weitherzige Auslegung der Enzyklika „Aeterni Patris" einigte. Nach ihm gehört zu den Annahmen jeder Wissenschaft der Glaube, der gegenüber den Methoden der Wissenschaft und Metaphysik eine Erfahrung höherer Art, die Erfahrung des Göttlichen darstellt. Auf dieser Basis gründet seine neuapologetische Methode. In seinen Werken [27]) untersucht er das menschliche Leben auf seine Gesetze, um ihre Übereinstimmung mit dem Christentum aufzuzeigen. Im Christentum mit seinen Licht- und Kraftquellen findet das wahrhaft Menschliche im Menschen seine beste Erklärung, seine höchsten und reichsten Mittel. Wie die Vernunft das Christentum als das Herrlichste aufweist, so wird der ernste Versuch eines wahrhaft christlichen Lebens die praktische Bewährung seiner Wahrheit bis zur unerschütterlichen Überzeugung bieten. Ähnlich sieht der Franzose P. G. Fonsegrive die apologetische Aufgabe in dem Nachweis, daß das Lebensideal des Christentums das höchste und vollkommenste ist, das der Mensch sich wünschen, das seine natürlichen Gedanken und Wünsche überfließend befriedigen kann [28]). Ohne Anhänger des Kantianismus zu sein und ohne die alte metaphysische Apologetik zu verwerfen, meint er, man müsse sich den vom Kantianismus angesteckten Geistern anpassen und versuchen, vielmehr das Wissen auf den Glauben als den Glauben auf das Wissen zu stützen. Diese neuapologetische, ethisch-psychologische Methode wurde in radikaler Weise von den Schülern dieser Richtung zur Immanenztheorie entwickelt.

5. Die Immanenztheorie M. Blondels und seines Schülers L. Laberthonnière verurteilt nicht nur die Scholastik, die trotz ihrer trefflichen Beweise nicht an den modernen Menschen herankomme, sondern auch alle anderen neuapologetischen Methoden, da sie nur oberflächliche oder bereits gläubige Geister befriedigen könne. Nach Blondel [29]) ist die Weltanschauung des modernen Menschen seit dem Kantianismus wesentlich autonom und immanent auf den eigenen Geist und auf die eigene Kraft eingestellt. Für den Christen und Katholiken aber ist das über die menschliche Geisteskraft hinausgehende, von oben und außen ihm Geschenkte die Hauptsache. Blondel findet die Vereinigung dieser gegensätzlichen Standpunkte in dem Ergebnis: Der autonome Mensch vermag sich nicht selbst zu genügen, sondern bedarf einer notwendigen Ergänzung von oben und außen, um sein allen einzelnen Akten zugrunde liegendes Sehnen und Streben

27) La philosophie et les temps présents, 1890; Prix de la vie, 1896.
28) Essai sur le libre arbitre, 1887; Le Catholicisme et la vie de l'ésprit, 1888.
29) L'Action, Paris 1893, sowie zahlreiche Artikel in den Annales de philosopie chrétienne.

nach vollkommenem Leben zu befriedigen. Hier setzt nun seine Immanenzapologetik ein. Sie zeigt dem modernen Menschen in der demütigenden Situation des unausweichlichen Zwiespaltes zwischen dem Streben nach vollkommenem Leben und der tatsächlichen Unfähigkeit, es aus eigener Kraft zu verwirklichen, was er nötig hat, und bietet es ihm in den übernatürlichen Licht- und Kraftquellen des Christentums und der Kirche an. Schell stellt näherhin die einzelnen Grundgedanken dieses Systems treffend also heraus: „Blondel vertritt den Grundsatz: Nicht die Erkenntnis ist das Zentrum des Lebens, sondern die Aktion, der Wille, die geistige Lebensaufgabe! Das Christentum kam nicht, um uns Erkenntnis zu bringen, sondern Leben, Wiedergeburt, Gottgemeinschaft! Darum wage man den Sprung in das dargebotene Gottesreich hinein! Credere aude! . . . . Der Wille, die Action hat den Primat. Daher könne es im geistig-religiösen Leben keine Rentiers, keine Kapitalisten geben. Das wahre Leben des Geistes ist die Tat. Die Aktion sei Lebensquell. Ohne die Lebenstat führe auch die Wissenschaft nicht zur Erkenntnis. Die wahren Beweise seien jene, welche sich nicht mitteilen lassen. Man lebe darum für sich allein, wie man für sich allein sterbe . . . Ohne daß uns das Übernatürliche von oben entgegenkäme, wäre unser Wollen vergeblich“ [30]).

Man konnte mit Recht gegen Blondel unter Hinweis auf die gleichzeitige Entwicklung der protestantischen Immanenztheologie in Deutschland den Einwand geltend machen, daß die im modernen Denken vorherrschende Immanenz, die den Menschen autonom auf sich selbst stellt, der Übernatürlichkeit und Absolutheit des Christentums widerspreche. Der Oratorianer Laberthonnière versucht eine günstigere Auslegung der Immanenztheorie Blondels. Er meint, wir müssen die Sachlage nicht abstrakt nehmen, sondern die wirkliche Ordnung der Dinge betrachten. Tatsächlich gibt es nur ein übernatürliches Ziel für den Menschen und in Wirklichkeit führt nur die übernatürliche Gnade zu diesem Ziel. Gott wirkt tatsächlich auf die Handlungen der Menschen mit seiner Gnade ein. Wenn wir also die menschlichen Handlungen nehmen, wie sie wirklich sind, so muß sich in ihnen das Übernatürliche finden. Diese Theorie wie auch die damit verwandten Auffassungen Tyrells und Loysis, der von Schell öfters erwähnt, aber abgelehnt wird, bleiben grundsätzlich auf dem Boden des Immanentismus stehen, der von der Kirche als modernistisch verurteilt worden ist [31]).

Man hat Schell in die Richtung dieser neuapologetischen, psychologisch-ethischen Methode oder auch der voluntaristischen Immanenztheorie eingereiht und ihm sogar Abhängigkeit davon nachgesagt. Nicht bloß seine ziemlich subjektiv eingestellten Gegner E. Commer und M. Clossner haben ihm Subjektivismus, Idealismus und Immanentismus vorgeworfen, sondern auch besonnenere Leute haben ihn von modernistisch-immanentistischen Tendenzen nicht ganz freigesprochen, wie ein Blick in manche dogmatische und apologetische Lehrbücher zeigt. Richtig ist tatsächlich, daß die psychologisch-ethische Methode, namentlich der Voluntarismus Blondels

[30]) RuO S. XXII.
[31]) Essai de philosophie réligieuse, Paris 1903; le Réalisme chrétien et l'Idéalisme Grec, Paris 1904; beide 1906 indiziert, sowie auch die von Laberthonnière hrsg. Annales de philosophie chrétienne 1915—1917.

tiefsten Eindruck auf Schell gemacht hat. Seine ganze aktive Art und die mit der modernen Zeit gemeinsame Betonung der Tat und der Aktivität gegenüber der alten Seinsmetaphysik fühlt sich ja mit Blondels Voluntarismus verwandt. Er vertritt zudem auch den Standpunkt, daß die Wahrheit so tief und universal ist, daß man ihr nur durch die mannigfachsten Ansatzpunkte und durch die charakteristische Betätigung der verschiedenen persönlichen und nationalen Eigenarten in der Behandlung der Probleme, in wechselseitiger Befruchtung und Geistesgemeinschaft näherkomme. Aber so aufgeschlossen für alle neuen und großen Gesichtspunkte in der Erfassung der Wahrheit und im Dienste des Lebens Schell auch war und so wertvolle Anregungen er in den modernen Geistesrichtungen sah, so lehnte er doch den dort vertretenen Psychologismus, Voluntarismus und Immanentismus ab. Nach seiner Überzeugung ist die Mitteilung der Wahrheit das die Geister verknüpfende Band, der Lebensinhalt der Liebe, so daß niemand lebt und stirbt für sich allein: „Alle sind Glieder einer geistigen Gemeinschaft; alle können und sollen durch ihre Lebensarbeit die eine Geistesnahrung, die Wahrheit, in den verschiedensten Formen dem Ganzen vermitteln“ [32]). Klar und deutlich gibt er seine eigene Einstellung und sein Verhältnis zu den von der Immanenzapologetik gegebenen Gesichtspunkten kund: „Die wertvollen und kräftigen Inspirationen dieser voluntaristischen Apologetik fordert die Verschmelzung mit der altscholastischen Philosophie des Intellektualismus. Was nützen alle Postulate und Aktionen ohne das Zutrauen zur Vernunft und zum Kausalgesetz, ohne die Zuversicht, daß der richtige Vernunftgebrauch und die richtige Anwendung des Kausalgesetzes zur Wahrheit führe?“ [33]) Schell hat ja besonders in seinen ersten beiden apologetischen Bänden „Gott und Geist“, wie auch die Fachkritik anerkannte, die „erste ebenbürtige Antwort vom christlichen Standpunkt“ auf die seit Kant erhobenen Einwände gegen den christlichen Gottesbegriff und eine umfassende Widerlegung des kantischen Subjektivismus und Immanentismus gegeben. Er hat sich mit Erfolg bemüht, dem Kausalgesetz gegenüber Kant einen einwandfreien Ausdruck zu geben und seine absolute Geltung über die kantische Einschränkung auf die mögliche Erfahrung hinaus nachzuweisen. So gelingt ihm die Überwindung des kantischen Immanenzstandpunktes: „Gerade wenn die Lebenstat das Zentrum aller theoretischen und praktischen Interessen ist, hängt alles davon ab, ob das Kausalgesetz metaphysische Geltung hat und wirklich ein Schlüssel — der einzige! — ins Paradies der Wahrheit ist . . . Was bedeutet das Kausalgesetz anders, als alles Unvollkommene und Halbe sei aus dem Vollkommenen, alle bloße Tatsache und Passivität aus der wesenhaften Tätigkeit abzuleiten?“ [34]) Darum wendet er sich auch scharf gegen die von Kant inspirierte dualistische Aufspaltung des Geistes in theoretische und praktische Vernunft und die Überbetonung des Primats des Willens bei Blondel: „Die Vernunft ist nicht eine Provinz des geistigen Wesens neben und außer dem Willen. Es gibt keinen Streit zwischen Willen und Vernunft um den Primat im Seelenleben . . . Die Kraft des Denkens ist der Wille; das Leben des Gedankens, die Glut und Liebe des Wahrheitssuchens ist der Wille. Das Licht des Wollens, der

32) RuO S. XXIII.
33) A.a.O.
34) RuO S. XXIV.

Zweck des Forschens, Ringens und Liebens, das Brot des Lebens, der Inhalt, der Reichtum und die Fülle des geistigen Strebens, der Einzelpersönlichkeit und der Gemeinschaft aller gereinigten Seelen, ist die Wahrheit und ihre Umprägung in lichtvolle Gedanken“ [35]). So distanziert sich Schell grundsätzlich von den Einseitigkeiten der neuen Apologetik: „Die meisten dieser neuen Methoden haben eine scharf ablehnende Stellung gegen die alte scholastische und thomistische Apologetik eingenommen und begründen ihr inneres Recht dadurch, daß jene sich als unfruchtbar und erfolglos erwiesen habe. Ich halte dafür, daß die aristotelisch-thomistische Philosophie einen bleibenden Wahrheitsbestand, eine philosophia perennis enthalte und der Gesamtphilosophie immer mehr übermitteln werde: nämlich das Zutrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes, die streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis. Darin besteht der metaphysische Intellektualismus und das wahre Wesen der thomistischen Philosophie. Wer dieses preisgibt, verzichtet auf philosophisches Denken und auf apologetische Begründung überhaupt“ [36]). Zur Bekräftigung seines Bekenntnisses zum thomistischen Intellektualismus fügt er abschließend hinzu: „Darum halten wir an der intellektualistischen Grundlage der alten Apologetik fest und verehren in ihrem Prinzip des Intellektualismus die philosophia perennis. Aber weil die Vernunft Wahrheitskraft ist, darum kann und soll sie auch all den Idealen und Forderungen gerecht werden, welche der naturwissenschaftlich-geschichtlich gereifte Geist, der praktisch lebendige und ernst voluntaristische Sinn der religiösen Auffassung geltend macht“ [37]).

III.

Es hieße also Schell wirklich unrecht tun, ihn als Vertreter einer einseitig modernen Denkrichtung oder als ausgesprochenen Gegner der scholastischen Methode hinzustellen, deren Intellektualismus er vielmehr, von den zeitgeschichtlichen Schranken befreit, festhalten und im Sinne gewisser, ihm berechtigt erscheinender Tendenzen der modernen Wissenschaft erweitern und befruchten wollte. Damit hat er nichts anderes getan als viele andere Neuthomisten. Ich brauche nur hinzuweisen auf die Fortbildung des Thomismus bei meinem verehrten Lehrer J. Geyser, dessen Vorlesungen und Bücher von der Kirche unbeanstandet blieben. Jedenfalls wollte Schell nichts anderes, als die scholastische Tradition nur im Sinne ihrer großen Meister weiterbilden, wie auch aus einem der von mir gefundenen, noch ungedruckten, losen Blätter hervorgeht: „Glossner findet meine Theorie als grundverschieden vom Thomismus; hier mag die Erinnerung nutzen, daß es verschiedene Aggregatzustände wie für die Körper so auch für die Systeme und Schulen gibt. Eis und Wasser sind bei aller Wesenseinheit doch grundverschieden in Erscheinung, Wirksamkeit und Nutzen: So auch der in Eis ersterbende Thomismus und die lebendige Fortbildung seiner nicht abgeschwächten, sondern in ihrer urwüchsigen Kraft und Eigenart gewürdigten Grundgedanken.“
So stellt sein Werk das große Wagnis einer neuen Synthese der christlichen Glaubenswahrheiten mit der Vernunfterkenntnis und dem Zeit-

35) A.a.O.
36) RuO S. XIII.
37) RuO S. XXIV.

wissen dar. Wenn auch dieser Versuch in manchem korrekturbedürftig ist, so bleibt ihm doch das Verdienst, der alten Apologetik nicht bloß neue Forschungsergebnisse eingefügt, sondern deren intellektualistische Grundprinzipien selbst in die Perspektiven der modernen Wissenschaft gerückt und entsprechend erweitert zu haben. Viele sind seitdem von seinen Ideen befruchtet und bereichert worden.

So ist es unverständlich, wie man Schell Subjektivismus, Immanentismus oder sogar pantheistischen Idealismus vorwerfen konnte. Die Grundposition des monistischen Immanentismus ist die reine weltimmanente Einstellung mit Leugnung der Transzendenz Gottes und der Identifizierung von Gott und Mensch, so daß die Religion im modernistischen Verständnis das Gefühlserlebnis des Göttlichen im Menschen ist. Schells ganzes Werk ist eine Apologie der transzendenten absoluten Persönlichkeit Gottes, des Einen und Dreipersönlichen, die zugleich intensivste Immanenz einschließt und unerschöpfliches, innergöttliches, persönliches und Gemeinschaftsleben besagt, das zugleich auch Urbild, Licht und Kraft für die menschliche Persönlichkeit und Gemeinschaft ist: „Mit diesem Begriff der selbstwirklichen Existenz Gottes . . . ist natürlich in der allerschärfsten Weise die Persönlichkeit Gottes jeder Form des Pantheismus gegenüber gewahrt und erwiesen“ [38]). „Mir galt es für wertvoller, den in sich geschlossenen Nachweis zu liefern, daß die Lehre von der transzendenten Erhabenheit des dreieinigen, also schlechthin der Welt unbedürftigen Gottes mit jener innigen Immanenz der ewigen Liebe in der begnadeten Schöpfung, in welcher die religiöse Sehnsucht zarter Gemüter wie starker Geister ihre heilige und seelige Befriedigung ahnt und sucht, nicht nur vereinbar, sondern verbunden sei“ [39]). „Persönlichkeit, Tätigkeit, Gemeinschaft leuchtet der christlichen Kulturwelt als das dreieinige Urbild aller Vollkommenheit aus dem Gottesbegriff vom Himmel entgegen und erzieht in der Kraft dieses Glaubens die Menschenwelt zum Gottesreich für das vergängliche Diesseits wie für das unvergängliche Jenseits“ [40]). Schell erstrebt ja vor allem die Erneuerung der christlichen Existenz in den Fundamenten des Glaubens gegenüber dem fortschreitenden immanenten Monismus, der, wie die geschichtliche Entwicklung zeigte, in seinen Folgeerscheinungen sich zur Krise und Bedrohung der ganzen abendländischen, christlichen Kultur auswachsen sollte. Schell müßte daher als ein Hauptorganisator des christlichen Widerstandes gegen den monistischen Immanentismus und als Begründer einer echten christlichen Existenztheologie genannt werden. M. Spahn hat denn auch mit Recht in seiner Rede auf dem 54. deutschen Katholikentag Schells Hauptverdienst gefeiert, der monistischen Weltanschauung auf ihrem Siegeszug durch Europa Einhalt geboten zu haben. Schell war es ja, der immer wieder mit Nachdruck darauf hinwies, daß die auf den Licht- und Kraftquellen des Christentums beruhende abendländische Kultur ihren Völkern die Hegemonie des Geistes und der Macht gesichert habe und daß diese darum verpflichtet seien, das christliche Erbe zu wahren, um nicht zugrunde zu gehen [41]).

38) Do IV S. X f.
39) Das Wirken des dreieinigen Gottes S. V f.
40) KS S. 516.
41) KS S. 513.

Schell kannte wie kein zweiter die Zweifel, Nöte und Schwierigkeiten der modernen Menschen. Er zeigte ihnen, daß nur die Wiedergewinnung christlicher Existenz Rettung bringen kann, andernfalls das Geistesleben verkümmert, der Wille erlahmt und das Gemüt verarmt, wie das ja auch in der Gegenwart vom integralen Humanismus Solowjews und Berdjajews so eindrucksvoll hervorgekehrt wird. Schells „Eifer für die Verteidigung des Glaubens" ist auch von höchster kirchlicher Stelle anerkannt worden [42]). Wenn er manchmal den modernen Menschen weiter entgegenkam, als die offizielle Kirchenlehre zulassen konnte, so tat er das, wie auch sein bischöflicher Freund am Grabe betonte, aus Liebe zu den Seelen. In der Überzeugung, daß die göttliche Wahrheit immer noch größer ist, als unser hochherzigster und allseitigster Verstandesbegriff, kämpft er für eine möglichst tiefe geistige Auffassung Gottes und wählt den Standpunkt für die Darstellung des Christentums möglichst hoch und weit, um allen den Zugang zur universalen Wahrheit und Kirche zu ermöglichen. Auf Grund seines katholischen Universalismus vermag er zur ganzen Wirklichkeit vorzustoßen und den Immanentismus zu überwinden. Darum kann seine apologetische Methode alle wirklichen Tatsachen in möglichster Vollständigkeit berücksichtigen, um für sie die entsprechende Begründung zu finden. Als zureichende Begründung für die Gesamtheit der Tatsachen in Wesen und Dasein erscheint ihm eine Ursache in der Vollkommenheit des Denkens und Wollens einer absoluten Persönlichkeit gefordert, die „Selbstwirklichkeit" des vollkommenen Denkens und Wollens ist. Das ist die nun auch kirchlich unbeanstandete Formulierung seines Gottesbegriffes. Aus der unmittelbar erlebten Gewißheit, daß Gott actus purus des Denkens und Wollens ist, die auch seine existentielle Einstellung im guten Sinn: die bewußt gepflegte Wechseldurchdringung von Vernunft und Willen gemäß seiner Devise „Licht und Leben" bedingt, liegt der Schlüssel zum Verständnis seiner reichen apologetischen Wirksamkeit. So kann er begeistern zum Aktivismus des Gottesreiches, dessen Gott „Tat des Denkens und Wollens" ist, während der Gott des modernen Monismus „Substanz, Ungeist und Trieb" ist. So wird ihm die apologetische Theologie zur herrlichen Wissenschaft, die Erkenntnis und Leben des dreipersönlichen Gottes vermittelt, an dessen Licht und Kraft sich auch das persönliche und Gemeinschaftsleben der Menschen entzündet. Nicht nur in seinen großen apologetischen Werken, auch in seinen Reden und Reformschriften vermag er die Menschen für den Katholizismus als Universalismus alles Wahren und Guten zu erwärmen und die Katholiken zur rückhaltlosen Tätigkeit auf allen kulturellen Gebieten aufzurufen, um dem Katholizismus die gebührende Stelle innerhalb des deutschen Vokes und dem deutschen Geist seine Stellung in der Gesamtkirche zurückzugewinnen.

[42]) Vgl. Pius X. Schreiben an Commer vom 14. Juli 1907.

Wege und Umwege zur Einheit der Kirche

Von P. Thomas Sartory O.S.B.

IN DER gespaltenen Christenheit zeigt sich seit einigen Jahrzehnten ein neuer Aufbruch — ein Aufbruch zur Einheit der Kirche, die viele Christen aller Konfessionen zu einem Herzensanliegen ihres Betens und Arbeitens gemacht haben. In den deutschsprachigen Ländern ist diese Bewegung unter dem Namen „Una Sancta" in die jüngste Kirchengeschichte eingegangen. Una Sancta Ecclesia, Eine Heilige Kirche, das steht als Gottes Wille und nicht mehr zu überhörende Forderung vor den Christen, seit der Herr vor Seinem Tode um die Einheit derer, die Seinen Namen tragen, gebetet hat. „Eine heilige Kirche" ist bei den dafür aufgeschlossenen Christen zu einem Bußruf geworden, zu einer Mahnung Gottes, die Spaltung als sündhaft zu bekennen und ihr ein Ende zu bereiten, soweit menschliches Tun überhaupt unter Führung des Heiligen Geistes die Wege zu dieser Einheit ebnen kann. Über der Una-Sancta-Arbeit liegt ohne Zweifel die gnadenhafte Führung des Heiligen Geistes, der die getrennten und gespalteten Glieder des Leibes Christi wieder in diesen Leib sammeln, und der die zerstreuten Schafe dem Einen Hirten zuführen möchte, damit wieder „zum Lob der Herrlichkeit Gottes" ein Hirt und eine Herde werde. Nun wirkt Gott meistens nicht so, daß Er Seine Söhne unmißverständlich beauftragt: Ihr habt jetzt dies und jenes zu tun. Er erleuchtet die Herzen Seiner Kinder nicht in der Weise, daß von ihren Augen mit einem Mal die Binden fallen, und sie alle erkennen, welches Seine Wege sind, auf denen Er sie führen will. Und weil Seine Gedanken so oft nicht die unseren sind und Seine Maßstäbe so ganz anderer Art, als wir Menschen es uns denken, darum sind Seine Führungen meist für uns dunkel und geheimnisvoll. Unsere Augen sind nach einem Wort des hl. Augustinus „voll von Schattenbildern", die wahren Absichten Gottes erkennen wir nur schwer und gehen so oft Wege, die von Gott her Umwege oder gar Irrwege sind. Gewiß, so hoffen wir, Gott verläßt uns auch auf diesen Wegen nicht — der Weg des alttestamentlichen Gottesvolkes darf uns hierfür ein Zeichen sein. Gott kann auch auf krummen Linien gerade schreiben, wenn es Seiner Weisheit und Erbarmung so gefällt.

In dieses Helldunkel gott-menschlichen Tuns ist nun auch der Weg der Christenheit zur Einen Heiligen Kirche hineingestellt. Gott will die Eine Heilige Kirche, das ist das Helle. Aber es ist den meisten Christen nicht klar und hell, wie diese Eine Kirche nach den Jahrhunderten der Spaltung und Trennung wieder Darstellung finden soll. Die Geschichte der Una-Sancta-Bewegung zeigt uns das deutlich. Sie wurde in einem heiligen Enthusiasmus begonnen und von einer wirklichen Glut der Herzen getragen, aber sie erlag auch mancherorts menschlicher Irrung, indem für den Willen Gottes ausgegeben wurde, was die Sehnsucht des eigenen Herzens

war. Man hat von einer Krise der Una-Sancta-Bewegung gesprochen, und ihre Gegner haben daraus den vorschnellen Schluß gezogen, daß dieser Aufbruch zur Einheit der Kirche ein Irrweg sei. Wir sollten über die vielfachen Mißerfolge, Irrungen und Krisen nicht allzu enttäuscht sein und resignieren, oder gar verbittert werden. Wir sollten vielmehr auch darin die Stimme Gottes vernehmen, die uns mahnt, hellhörig zu sein für das, was in Wahrheit Sein Weg mit uns Menschen ist.

Ein Hinhorchen auf Gottes Wege, das soll auch dieser Vortrag sein[1]). Er kann keine fertigen Lösungen präsentieren, das wäre eine vermessene Erwartung. Aber er soll das, was viele Christen der Una-Sancta-Bewegung in unserm Vaterland als Sehnsucht im Herzen tragen, unter das Gericht der Geschichte Gottes stellen, soweit dieses dem menschlichen Auge in den bisherigen Irrungen und Wirrungen der großen Einigungsbewegung manifest wird. Man hat in unseren Reihen mancherlei Stichworte für die zu erstrebende Einheit der Kirche ausgegeben: Einheit in der Liebe, Synthese der bestehenden Kirchen, man hat sogar von einer „dritten Kirche" geflüstert, die bestehen soll aus evangelischen und römisch-katholischen Christen, man hat mit dem Wort vom „schöpferischen Frieden zwischen den Konfessionen" den zu gehenden Weg zu beschreiben versucht. Man hat vor allem von der brückenbauenden Liebe gesprochen und sich von ihr eine geeinte Kirche erhofft. In den Una-Sancta-Kreisen mit diesen Stichworten war e i n Wort unbeliebt: Konversion, Rückkehr der getrennten Christen nach Rom. Gewiß, dieses Wort ist problematisch, und wo es in der Ausschließlichkeit gesprochen wird, da kann sich hinter einem Deckmantel der Orthodoxie viel Kurzsichtigkeit und Herzenshärte verbergen, eine Kurzsichtigkeit der beati possidentes, der glücklich Besitzenden, die vergißt, daß die Eine Kirche nur l e b e n d i g verwirklicht werden kann, das Leben aber in seiner bunten Fülle immer menschlicher Begrenzung und Entwicklung ausgeliefert bleibt. Man hat auch das Wort „Wahrheit" nicht immer ganz ernst genommen und es mit dem „Theologengezänk" in Verbindung gebracht. Freilich soll die Rolle der Theologen nicht über Gebühr betont werden. Gott offenbart sich nicht nur durch Professoren, die sich leider allzu oft recht fraglichen Schulmeinungen verschrieben haben. Aber die Eine Kirche gibt es nur in der Wahrheit, und der Wahrheit dient die Theologie. Una Sancta ohne die intensive Mitarbeit der Theologie gibt es nicht, weil die Theologie auf die Wahrheit horcht. Indem man die Wahrheitsfrage mehr oder weniger zu umgehen suchte, kam man in der Una-Sancta-Bewegung zu manchen verschwommenen und schwärmerischen Idealen, gegen die dann die Kirchen selbst auf beiden Seiten Stellung nehmen mußten. Trotz allem: Una-Sancta-Arbeit geht weiter, denn das „Deus vult", Gott will es, steht hinter ihr, vielleicht heute aber mit neuen Zielsetzungen und neuen Methoden. Unsere Kirche hat diese Arbeit gesegnet und aus ihrer weltweiten Erfahrung heraus in ihre Hände genommen, um sie zu hüten und zu lenken.

Wir sprachen vorher vom Gericht der Geschichte Gottes über unsere Bemühungen. Alle Una-Sancta-Arbeit steht im göttlichen Kairos, und was in der einen Stunde von Nutzen ist, kann in der anderen Stunde schaden. Die Forderung, das Gemeinsame und Verbindende zu betonen, kann in

[1]) Am 4. 5. 1953 im Deutschen Museum, München.

einer bestimmten Situation die Forderung des Kairos sein; aber zu einer anderen Zeit, wenn gewisse Entwicklungen neue Gesichtspunkte herauskristallisierten, kann gerade die Liebe eine Härte fordern zum getrennten Bruder hin, die aus einer Verantwortung heraus geboten ist. Ein Beispiel: Rom hat entschieden verneint, als Partner an den Ökumenischen Weltkirchenkonferenzen teilzunehmen. Das ist in den Augen vieler getrennter Brüder Stolz und Lieblosigkeit gewesen. Man denke nur an die Sätze von Karl Barth in Amsterdam über die Römisch-Katholische Kirche! Heute aber sind unserer Kirche bereits viele getrennte Christen und Glaubensgemeinschaften dankbar, daß sie abseits geblieben ist, denn mit einer Teilnahme am Weltkirchenrat hätte Rom ein Nein zur Existenz der eigenen Kirche gesagt und damit vielen suchenden Brüdern den Maßstab, sei es nun zu einer positiven oder negativen Stellungnahme zu den Einigungsversuchen der Ökumene vorenthalten. In Amsterdam 1948 waren keine römischen Beobachter anwesend. Heute erkennt man, daß es wegen der politischen Tendenz dieser Konferenz gut so war. In Lund 1952 waren solche Beobachter wieder anwesend, weil die Situation es erforderte. Die Una-Sancta-Arbeit bedarf einer großen Wachheit von Herz und Geist und eines intensiven Hinhorchens auf den Gang der Dinge.

Wir Christen in Deutschland, römisch-katholische und evangelische, haben vielleicht in der Vergangenheit einen Fehler gemacht: wir haben die Una-Sancta-Bewegung in Deutschland isoliert vom Ringen um die Wiedervereinigung der Christenheit in der ganzen Welt. Nicht viele von uns kennen die Geschichte einer Ökumenischen Bewegung im außerkatholischen Raum. Wir haben zu sehr nur unsere lutherischen und reformierten Gesprächspartner im Auge gehabt, und wir haben zu wenig gewußt, daß die gesamte nicht-römische Christenheit schon seit Jahrzehnten um die Einheit der Kirche ringt. Und gerade die Erfahrungen dieser Ökumenischen Bewegung, in der sich heute bereits die Führungen des Heiligen Geistes abheben, könnten uns sehr helfen, Wege, Umwege und Irrwege zur Einheit der Kirche zu unterscheiden.

Will man wissen, was unsere evangelischen Brüder unter Einheit der Kirche verstehen, und was wir beachten müssen, wenn wir nach dem rechten, d. h. dem einzig gangbaren Weg zur Einheit suchen, dann verfolgt man am besten die Geschichte dieser Ökumenischen Bewegung. Hier ringen mehr als 150 der von Rom getrennten Glaubensgemeinschaften — von den Orthodoxen bis zu den freikirchlichen Sekten — seit Jahrzehnten um die Darstellung der Einheit der Kirche, und die verschiedenen Möglichkeiten kirchlicher Einheit sind von ihnen diskutiert worden. Hier kann man erkennen, was der Protestantismus heute meint, wenn er von der Kirche und ihrer Einheit spricht. Wir können bei der Ökumenischen Bewegung Erfahrungen theologischer Erkenntnisse wie praktischer Versuche sammeln. Sie vermögen uns zu zeigen, was Möglichkeit, was Illusion auf diesem Weg zur Einheit der Kirche ist. Die Ergebnisse und Schwierigkeiten der dortigen Verhandlungen können uns davor bewahren, in unserer Una-Sancta-Arbeit Wege einzuschlagen, auf denen wir unseren evangelischen Brüdern entgegenkommen möchten, deren Problematik sie ihrerseits aber in ihren ökumenischen Bemühungen schon längst schmerzlich erkennen mußten.

Noch aus einem anderen Grund vermag die Ökumenische Bewegung unseren Blick zu weiten: die deutschen evangelischen Theologen, die für die Una-Sancta aufgeschlossen und die darum unsere Gesprächspartner sind, arbeiten in der Ökumene mit. Ihre theologischen Thesen sind daher weithin hintergründig getragen von den Problemen der Ökumene — und wir verstehen sie nicht oder reden an ihnen vorbei, wenn wir das nicht bedenken. Die Ökumenische Bewegung ist von katholischer Seite eingehendst interpretiert worden. Wir denken an die Herder-Korrespondenz, die römische Zeitschrift Unitas und das Organ des belgischen Benediktinerklosters Chevetogne Irénikon. Nun erwartet man von katholischer Seite, daß gerade die deutschen Lutheraner zu dieser katholischen Sicht der Ökumene Stellung nehmen. Das scheint uns die Voraussetzung zu sein für ein weiteres fruchtbares Gespräch im Rahmen der Una-Sancta-Arbeit. Was ist nun die Ökumenische Bewegung?

Um die Jahrhundertwende wurde man sich im außerkatholischen Raum in einer besonders schmerzlichen Weise der Spaltung in eine Vielzahl von Konfessionen und Denominationen bewußt. Wie verhängnisvoll diese Zerrissenheit war, erlebte man vor allem in den Missionsgebieten, wo die Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung durch die Uneinigkeit in den Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung in Frage gestellt wurde, oder in der Neuen Welt, wo mit der Vielzahl der einwandernden Völker nun auch Christen der verschiedensten Glaubensrichtungen zusammenleben mußten.

Von der Anglikanischen Kirche in den Vereinigten Staaten ging die Initiative aus, die getrennten Konfessionen zu einem gemeinsamen Gespräch zusammenzuführen über Fragen des Glaubens und der Verfassung der Kirche. Damit wurde einem Interesse an christlicher Einheit und kirchlicher Einigung ein festes Ziel gegeben. Man erstrebte das organisierte, mehr und mehr offizielle Gespräch der getrennten Glaubensgemeinschaften über die Verwirklichung der Einheit der Kirche. Damit begann in der Christenheit, soweit sie nicht in Rom geeint war, eine Bewegung, die, anfangs nur von Vorkämpfern und Pionieren getragen, mit der Zeit das Interesse der Konfessionen selbst gewann. Man nannte sie „Ökumenische Bewegung" — ökumenisch nicht im Sinne des traditionellen Sprachgebrauches, sondern als Synonym für „katholisch", das man vermeiden wollte, weil es in den Augen des Weltprotestantismus mit einem römischen Vorzeichen belastet war.

Einheit in der Liebe

Nun nahm diese junge Ökumenische Bewegung von zwei Wurzeln ihren Ausgang, die auch zwei Richtungen im Hinblick auf die Einheit der Kirche zur Folge hatte. Zunächst waren da Christen, die mehr die praktische Seite christlichen Lebens ins Auge faßten und glaubten, die Einheit der Kirche gewinnen zu können durch eine gemeinsame Bezeugung der christlichen Botschaft im gemeinsamen Angehen praktischer Fragen, die sich stellten aus der Begegnung von Kirche und Welt. Die Seele dieser Life-and-Work-Bewegung, wie sie genannt wurde, oder auch nach dem Tagungsort ihrer ersten Weltkirchenkonferenz in Stockholm 1925 die Stockholmer Bewegung, war der Erzbischof von Upsala, Nathan

Söderblom. In dieser Life-and-Work-Bewegung wird bereits eine erste Möglichkeit des Versuches, die Einheit der Kirche zu gewinnen, sichtbar. Man schob alle dogmatischen Erwägungen beiseite und faßte nur die praktische Verwirklichung eines geeinten christlichen Lebens ins Auge. So konnte es denn geschehen, daß in Stockholm Orthodoxe und Anglikaner selbst mit solchen in eins zu gehen versuchten, die die Trinität oder die Gottheit Christi leugneten. Man war eins im gemeinsamen Handeln, ganz gleich auf welcher Glaubensbasis. So hat man mit Recht gesagt, hier sei das Christentum in Gefahr, zu einer Religionsphilosophie entwertet zu werden. In den Anfängen dieser Life-and-Work-Bewegung kam das Erbe der liberalen protestantischen Theologen zum Zuge — Söderblom war Lutheraner! —: ein protestantischer Modernismus, verkoppelt mit dem Relativismus eines Schleiermacher, Sabatier und Tröltsch. Hier haben wir in der Tat einen praktischen Einigungsversuch unter dem Schlagwort „Einheit in der Liebe" vor uns. Die Wahrheitsfrage wurde außer acht gelassen.

Aber daß man auf diesem Wege nicht zu einer Einheit in der Kirche kommen kann, das wurde sehr bald in den eigenen Reihen unserer evangelischen Brüder erkannt. Bezeichnend ist die Kritik an diesen Bestrebungen, die der Generalsekretär des Weltkirchenrates, Visser't Hooft, ein Theologe wahrlich ohne alle katholisierenden Tendenzen, in Amsterdam 1948 aussprach: „Wie dankbar wir auch den Pionieren von Stockholm sein mögen, wir können und dürfen doch nicht zu jener ‚Als-ob'-Theologie zurückkehren, die uns heißt, zu handeln, als ob wir im Glauben eins wären."

Einheit durch Synthese

Die andere Richtung der Ökumenischen Bewegung ging der dogmatischen Frage nicht aus dem Wege. Es war die Bewegung für Faith-and-Order, für Glauben und Kirchenverfassung. Ziel war die „Organische Einheit der Kirche". Hier führen die Anglikaner, und diese hätten ursprünglich gerne jene Bedingungen für eine Einigung der Kirchen festgehalten, welche die Lambeth-Konferenz 1920 aufgestellt hatte: die Bibel als Grundlage des Glaubens, das Apostolische und Nizaenische Credo als kirchliche Bekenntnisse, Taufe und Abendmahl als Sakramente und das Bischofsamt, gegründet auf der apostolischen Sukzession. Damit hätte auch die ihres Rückhaltes an Moskau beraubte Orthodoxie in die ökumenische Einheit eingebaut werden können. Indessen zeigte sich auf der ersten Weltkirchenkonferenz der Faith-and-Order-Bewegung 1927 in Lausanne, daß die ausgeprägte Abneigung gegen das Dogma, besonders bei den amerikanischen Freikirchen, es nicht gestattete, auch nur die beiden Glaubensbekenntnisse des Apostolicums und Nicaenums den Beratungen zugrunde zu legen. Nun führte die anglikanische Mehrheit in Lausanne einen neuen Begriff von Einheit der Kirche ein: „Einheit in der Mannigfaltigkeit". Während sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts bei den Traktariern der anglikanische Kirchenbegriff noch stets historisch orientierte an der alten, ungeteilten Kirche, ging nun der Blick in die Zukunft. Schlagwort wurde: „Die geeinte Kirche der Zukunft." Sie sollte bestimmt sein durch ihre Universalität mit einer Mannigfaltigkeit der Gestaltung. Man vertrat die Ansicht, alle gegenwärtig bestehenden Gruppen der Christenheit seien „Zweige"

der verborgenen Einheit in Christus. Darum legte man als Programm für die Zukunft fest: Es solle versucht werden, eine Synthese zu schaffen, um diese bisher nur verborgene Einheit der verschiedenen Zweige auch zu sichtbarer Darstellung zu bringen. Bei dieser Synthese sollten die drei einander widersprechenden Strukturprinzipien der verschiedenen Kirchenordnungen als gleichberechtigt anerkannt werden. Es handelt sich dabei 1. um das episkopale Prinzip, als um eine Kirchenverfassung mit bischöflicher Hierarchie, wie es bei den Orthodoxen und Anglikanern verwirklicht ist, 2. um das presbyteriale Prinzip, worunter man eine Kirchenverfassung versteht nach Art einer kollegialen Organisation, in der Laienälteste und Prediger gleichberechtigt sind zu amtlicher Mitwirkung in der Leitung, der Kirchenzucht und der Wahrung der Bekenntnisse, wie wir es bei den auf Calvin zurückgehenden Glaubensgemeinschaften antreffen, und 3. kommt dazu das kongregationale Prinzip, welches nur Gemeinden kennt, die von aller kirchlichen Obrigkeit unabhängig der unmittelbaren Leitung Christi unterstehen, wie es vor allem bei den Puritanern und amerikanischen Sekten zu finden ist. Diese drei einander doch widersprechenden Verfassungsprinzipien sollten in dieser Kirche der Zukunft gleiches Lebensrecht besitzen. Das Ideal dieser Einheit war also Freiheit und Toleranz in weitestem Sinne unter der Voraussetzung, daß die Kirche überhaupt noch nicht existiere, daß sie aber geschaffen werden könne auf einer „rationalen Minimalbasis", auf einer via media zwischen Katholizismus und Protestantismus unter Hegemonie des anglikanischen Kirchenbegriffs.

Dieser Versuch einer Einheit der Kirche wurde aber einer heftigen Kritik unterzogen. Auf der einen Seite protestierten die deutschen Lutheraner in Lausanne: „Wir können die Heilsnotwendigkeit der äußeren Einheit der Kirche nicht anerkennen, wir müßten sonst Luther sowohl wie unsere ganze Theologie preisgeben." Sie beriefen sich dabei auf Artikel 7 der Augsburger Confession: Es ist „genug zu wahrer Einheit der Kirche, daß da einträchtig nach reinem Verständnis das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden". Wesentlicher war die Kritik, die etwa Karl Barth an Lausanne übte. Diese Kritik war nicht nur wesentlicher als die lutherische; sie war nach unserem Standpunkt zutreffend. Die Lutheraner griffen die Institution als solche an, Barth dagegen richtigerweise nur die Konstruktion der Institution, indem er als Wortführer der neuen Theologie eine Mitarbeit in Lausanne ablehnte, weil man hier versuche, die Einheit der Kirche durch Addition und willkürliche Auswahl zu konstruieren. Damit wurde die anglikanische Idee einer Synthese der bestehenden Kirchentypen als eine dem Wesen der kirchlichen Einheit widersprechende mechanische Addition entlarvt. Und wie mußte erst dieses Ideal der geeinten Kirche der Zukunft, der Einheit durch Synthese, in den Ohren der Orthodoxen klingen! „Nach orthodoxer Lehre", so bezeugten sie, „ist die Einheit der Kirche eine Tatsache. Wir glauben an die eine, bereits existierende Kirche und streben nicht danach, die eine Kirche erst zu bauen . . . Die einzige Möglichkeit der Wiedervereinigung ist die Bekehrung der Heterodoxen zu dieser Kirche. Die Union der Kirchen ist eine Utopie . . ." Immer wieder war in Lausanne die sorgenvolle Rede von der „Gefahr eines Kompromisses", und man

spürte deutlich, daß diese Einheit der Kirche unter dem Aspekt einer Synthese nicht dieser Gefahr eines Kompromisses ausweichen könne.
23 Jahre nach Lausanne, auf der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates in Toronto 1950, wurde in einer ekklesiologischen Erklärung folgender Satz ausgesprochen: „Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, so bedeutet das nicht, daß sie ihre eigene Auffassung von der Kirche relativiert." Kritiker und Freunde würden an der Ökumenischen Bewegung einen ihr angeblich anhaftenden Latitudinarismus, eine allzu relativistische Toleranz, kritisieren bzw. rühmen. „Nach ihrer Meinung", so führte das Dokument aus, „setzt sich die Ökumenische Bewegung für die grundsätzliche Gleichheit aller christlichen Lehren und Auffassungen von der Kirche ein . . . Dieses Mißverständnis geht darauf zurück, daß der ökumenische Gedanke für diese Kritiker und Freunde identisch wurde mit bestimmten Theorien über die kirchliche Einheit, die in der Ökumenischen Bewegung tatsächlich eine Rolle gespielt haben, die jedoch keineswegs die gemeinsame Anschauung aller derer sind, die sich für die Bewegung einsetzen, und niemals vom Ökumenischen Rat offiziell bestätigt wurden". Ja, in einer anderen These dieses Dokumentes heißt es sogar, aus der Mitgliedschaft am Ökumenischen Rat folge nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen müsse. Eine deutlichere Distanzierung von der anglikanischen „Zweigen"-Theorie, von der Einheit als Synthese, kann es gar nicht geben. Man kann durchaus ein guter Una-Sancta-Christ sein, wenn man die eigene Kirche für die allein wahre Kirche hält und die Einheit der Kirchen nicht auf dem Weg einer Synthese sucht.

Einheit als eschatologisches Ereignis

Und dennoch wurde die Ökumenische Bewegung vom Ideal einer Kirche der Zukunft in ihrer weiteren Geschichte bestimmt, wenn auch jetzt die Kirche der Zukunft unter einem anderen Aspekt gesehen wurde. Die Theologen leisteten ganze Arbeit. Sie gaben dem Ideal einer Kirche der Zukunft eine Basis in der Lehre von der Eschatologie. Hier konnte der reformatorische Spiritualismus einsteigen, für den die eigentliche Verwirklichung der Heilsrealitäten immer nur in der Zukunft und in der Verborgenheit liegt. Und so verlegte man auch von der Basis der „Unsichtbarkeit der Kirche" her die Einheit der Kirche in ein eschatologisches Datum. Die Einheit könne in dieser Zeit gar nicht zur vollen Darstellung kommen, diese sei dem Tag der Parusie, der Wiederkunft des Herrn, vorbehalten. Edmund Schlink unterbaute bei der dritten Weltkirchenkonferenz für Faith and Order in Lund 1952 diese Idee durch den Begriff des „wandernden Gottesvolkes". Nur dann könne man die Frage nach der Einheit der Kirche recht in Angriff nehmen, wenn man das Wesen der Kirche als Ecclesia viatrix, Kirche auf dem Wege, begreife. Das Ziel sei der Tag Christi. Und erst an diesem Tage würden alle Unterschiede, von denen die irdische Geschichte der Kirche bestimmt ist, wegfallen. Das Problem der gegenwärtigen Unterschiede wird also auf die Hoffnung künftiger Vollendung verwiesen.

Hier wird ein tiefgreifender Unterschied zwischen der traditionellen Kirchenlehre und der reformatorischen Meinung deutlich. Nach dem Zeugnis

der Heiligen Schrift und der Apostolischen Überlieferung ist mit der Menschwerdung Jesu Christi und der Gründung der Kirche durch ihn eine neue Heilsordnung angebrochen, die Verheißungen des Alten Bundes wurden erfüllt. Und darum ist das Regime der Kirche nicht mehr prophetisch wie im Alten Bund, sondern apostolisch. Hier wird die inkarnatorische Struktur der Kirche deutlich. Christus setzt Seine Menschwerdung, die Fülle der Zeit, in der Kirche fort. Die Kirche ist die Wirklichkeit einer geschehenen Sache, darum ist sie Braut Christi und die Mutter der an Christus Glaubenden. In der alten Heilsordnung schenkte Gott Seine Gaben, aber Er war nicht selbst in ihnen und mit ihnen gegeben. Es war ein von oben kommendes Wort, aber es war nicht das substantiell Fleisch gewordene Wort, es war ein von Gott geschenktes Brot, aber es war nicht das Brot der Eucharistie, die substantielle Anwesenheit Christi. Die Reformatoren glaubten die Kirche mehr unter dem Aspekt des prophetischen Statutes sehen zu müssen. Sie gaben diese Tatsache der „geschehenen Sache" in ihren Konsequenzen nicht zu. Das hat tiefliegende Wurzeln, vor allem im reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung, die sich nur geltungsweise und forensisch am Menschen ereigne. Darauf können wir hier nicht näher eingehen. Doch man sieht, wie mit diesem Verständnis der Heilswirklichkeit der Boden bereitet ist für die eschatologische Auffassung auch von der Einheit der Kirche. Man muß aber fragen, ob hier nicht Inkarnation, die bereits erfolgte „Neuschöpfung", in Eschatologie aufgelöst wird!

Auch mit dieser Idee einer lediglich eschatologischen Einheit der Kirche erklären sich weite Kreise unserer evangelischen Brüder nicht einverstanden. Nicht nur, daß daraufhin die Orthodoxen sich immer mehr zurückzogen — in Lund nahmen sie nur mehr an den Verhandlungen, nicht aber an der Abstimmung teil —, selbst Lutheraner wurden unruhig. Bischof Lilje bezeichnet in einem kürzlich erschienenen Aufsatz „Der gegenwärtige Stand der Ökumenischen Bewegung" diese Versuche als ein Ausweichen vor dem theologischen Dilemma, in dem sich die Ökumenische Bewegung befindet. „Obwohl dieser Vorschlag (Schlinks) zu den wirkungsvollsten der Tagung in Lund gehörte, erweist sich seine Grundthese bei näherer Prüfung als ein Fluchtversuch, und zwar als eine Flucht nach vorne."

Am stärksten aber werden diese eschatologischen Aspirationen in Frage gestellt, wo die Kirche unter dem biblischen Aspekt des Leibes Christi gesehen wird. Viele evangelische Theologen haben es erkannt, daß der Mystische Leib Christi nur aus einer Anteilnahme am Eucharistischen Leibe Christi auferbaut wird, und man nicht von Einheit der Kirche reden kann, solange man diese Einheit nicht durch die gemeinsame Teilnahme am Abendmahl darstellen kann. „Sobald wir dieses Ziel (eines gemeinsamen Abendmahles) ins Auge fassen", so sagte man in Lausanne, „spüren wir, wie weit wir von der Einheit entfernt sind, und wie beschwerlich der Weg bis dahin ist. Die Christenheit wird diesem Ziele nahe sein, wenn Angehörige aller Kirchen vor denselben Altar treten können, um einmütig das heilige Opfermahl zu feiern." Wie sehr ein verschiedenes Abendmahlsverständnis kirchenspaltend ist, beweisen auch die Verfassungskämpfe um die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD). Daß die EKD nicht als eine Kirchenunion angesehen werden kann, sondern lediglich als ein Bund

bekenntnisbestimmter Kirchen, wurde deutlich gerade in der Diskussion um die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten. Oft hört man auch in der Ökumenischen Bewegung das Wort, je näher man zu Christus komme, desto näher käme man auch zueinander. Das ist wahr, aber unsere getrennten Brüder sind sich nicht darin einig, welcher Christus gemeint ist. Ist es der inkarnierte, unter uns in den Gaben von Brot und Wein wohnende Herr, oder nur der auferstandene und am Ende der Tage wiederkommende? Die Eschatologisierung dieses Christus birgt die Gefahr eines abstrakten Unionismus in sich.

Unsere lutherischen Brüder stehen heute vor der Entscheidung, ob sie ein Ja sagen zu der Geschichtlichkeit der Kirche und damit zu ihrer sakramentalen Struktur, welche die apostolische Sukzession und den Rechtscharakter der Kirche einbegreift, oder ob sie die Existenz der Kirche in ein eschatologisches Datum hinein verlegen. Für die praktische Una-Sancta-Arbeit ist es gut, um diesen Kairos unserer Brüder zu wissen. Wir dienen ihnen nicht, wenn wir z. B. die Kirche in eine Rechts- und Liebeskirche aufspalten und gegen das Recht in der Kirche polemisieren, was zudem völlig unbiblisch ist. Wogegen wir in unserer Kirche berechtigterweise angehen können, das ist lediglich die gelegentliche Handhabung dieses Rechtes und die Tendenz gewisser Kreise in unserer Kirche, jeden Wandel der Formen, in denen wir Gottes Werk verwirklichen, abzulehnen, indem man veränderungsfähige Formen erstarren läßt und verabsolutiert, so daß, wie der französische Dominikaner Congar sagt, „der Leib der Kirche wächst, nicht aber seine Haut, und er darum diese zu zerreißen droht". Wir Katholiken müssen die inkarnatorische Struktur unserer Kirche ernst nehmen, die Tatsache der geschehenen Sache, wenngleich unsere Theologie da vieles neu zu formulieren hat in einer biblischen Sprache, zu der auch die getrennten Brüder einen Zugang haben. Das ist unser Una-Sancta-Dienst, den wir unseren bedrängten Brüdern zu leisten haben. Die Einheit der Kirche ist eine seinshafte Einheit, durch die Eucharistie konstituiert; sie nur als eine moralische zu verstehen, übersieht ihre wesentlichen Bedingungen.

Einheit als Erlebnis

Immer wieder empfinden unsere getrennten Brüder das beglückende Erlebnis einer brüderlichen Einigkeit bei ihren ökumenischen Begegnungen. Man sprach in Edingburgh auf der 2. Weltkirchenkonferenz für Faith and Order 1937 von der Wirklichkeit einer solchen Erfahrung der Einheit der Kirche. Tiefer als die intellektuellen Interpretationen dieser Einheit sei die lebendige Gemeinschaft, die brüderliche Kollektivität in der Erfahrung Gottes. Und in Amsterdam glaubte man bei der Gründung des Weltkirchenrates „ein zweites Pfingstfest", die sichere Anwesenheit des Heiligen Geistes in dieser neuen ökumenischen Brüderlichkeit zu erleben. Aber wurde dadurch Einheit der Kirche begründet? Der „linke Flügel" der Weltkirchenkonferenz, wie Karl Barth die evangelischen Glaubensgemeinschaften von den Reformierten bis zu den extremen amerikanischen Sekten bezeichnete, neigt zu dieser Ansicht, weil hier Kirche ausschließlich unter dem Charakter des Ereignisses gesehen wird, oder nach einer These von Emil Brunner als „pneumatische Personengemeinschaft". Das Schwergewicht wird auf die subjektive Instanz gelegt. (Wie man im evangelischen

Raum über diese These von der Einheit der Kirche denkt, das können Sie in der Pfingstnummer der Una-Sancta-Briefe nachlesen!) Eine Einheit auf der Grundlage gemeinsamen Erlebens, gemeinsamer Gotteserfahrung schafft noch nicht die wesentliche Einheit der Kirche. Das alles kann zwar die Herzen bereiten und auflockern, aber eine Kirche bauen kann es nicht. Hier wäre wieder die Gefahr der Umgehung der Wahrheitsfrage. Visser 't Hooft sagte der Konferenz von Amsterdam ganz deutlich: „Die Kirchen sind im gegenwärtigen Augenblick gar nicht in der Lage, die Una-Sancta so zur Darstellung zu bringen, wie das allein geschehen dürfte. Die Einheit, die dabei an den Tag käme, würde viel zu sehr eine Einheit des Kompromisses sein. Der heutige Ökumenismus enthält weithin noch erhebliche relativistische Elemente und einen ebenso fühlbaren Mangel an ernster Bemühung um die Wahrheitsfrage. So würde also unsere Einheit nicht die biblische Einheit in der Wahrheit sein."

Das ist aber auch ein nicht unwesentlicher Hinweis für alle Una-Sancta-Arbeit: Das Erlebnis einer beglückenden Gemeinschaft zwischen den getrennten Christen, das wir heute mancherorts dankbar erfahren dürfen, ist noch nicht das Letzte. So es uns anspornt, auf dieser Basis christlicher Brüderlichkeit den Realitäten ins Auge zu schauen und das Ringen um die Wahrheit nicht aufzugeben, dient es uns auf dem Weg zur Einheit der Kirche, denn nichts hindert auf diesem Weg so sehr wie gegenseitige Gehässigkeit und liebloses Vorurteil. Aber es darf uns nicht den Blick verdunkeln und uns zu Wegen verleiten, die nicht mehr im Willen Gottes liegen. — Nun bliebe noch eine Möglichkeit, die Einheit der Kirche anzustreben, indem man nur eine Einheit sucht in den „wesentlichen" Punkten des Glaubens und dabei die allgemein verbindlichen Glaubenswahrheiten so sehr begrenzt und auswählt, daß auf diesem Wege eine Übereinstimmung in der Lehre gefunden werden könnte. Wir möchten diesen Versuch einmal nennen:

Einheit auf Grund eines Minimalbekenntnisses.

So gibt es Kontroverspunkte, in denen man in der Ökumenischen Bewegung einig ist, z. B. in der Frage nach dem Ursprung der Kirche und ihrem Ziel, und daß der Kirche ein göttliches und menschliches Element zugleich zukommt. In Edinburgh wurde eine Übereinstimmung in der Gnadenfrage erzielt. Es kam zu dem für uns Katholiken aus protestantischem Mund so erstaunlich klingenden Satz: „Wir stimmen darin überein, daß der Mensch sich die göttliche Gnade durch eigenen Willen tätig aneignen kann und für diese Entscheidung verantwortlich bleiben soll, daß Rechtfertigung und Heiligung zwei unteilbare Seiten in Gottes gnädigem Heilshandeln am sündigen Menschen sind." Aber kam man mit diesen und anderen „Übereinstimmungen" weiter auf dem Weg zur Einheit der Kirche? Kommt man vor allem so weiter, wie Kirchenunionen es heute in den USA oder in der neugebildeten Unionskirche von Südindien versuchen?

In Südindien wurden Teile der anglikanischen Kirchen mit Glaubensgemeinschaften kongregationaler Struktur (also ohne Bischofsamt und biblische Abendmahlslehre) zu einer „organischen Union" verschmolzen. Mit den vorher besprochenen Prinzipien der Entwicklung, der Synthese und der Toleranz, versuchte man, das Problem der Einheit der Kirche prak-

tisch zu lösen. Die Bischöfe, Priester und Diakone dieser neuen Kirche sollten alle in gleicher Weise als solche gelten und von allen anerkannt werden, gleich aus welcher Glaubensgemeinschaft sie kämen. Auch sollten die Weihen an Glieder anderer Glaubensgemeinschaften gespendet werden ungeachtet des persönlichen Lehrbekenntnisses, so daß z. B. ein anglikanischer Bischof ohne weiteres den Angehörigen einer Sekte, die der Union angeschlossen ist, ordinieren könne. Volle Abendmahlsgemeinschaft sollte gelten mit dem Grundsatz, daß diese von keiner Seite die Übernahme aller doktrinären Ansichten, der sakramentalen Frömmigkeit und liturgischen Praxis der anderen Seite verlange. Bedingung sei nur, daß keine Seite die Beobachtung der Hauptelemente des christlichen Glaubens durch die andere bestreite. Über diese südindische Kirche ist nun aber im Anglikanismus des Mutterlandes eine heftige Debatte entbrannt. Der Anglokatholische Flügel will hier in keiner Weise mitgehen. Er macht geltend in der Frage nach der Gültigkeit der Weihen, daß es nicht nur auf eine Garantie bezüglich der Spendungsform ankomme; die Spendungsform allein sei nicht ausreichend, um den Gültigkeitscharakter zu garantieren. Zur Gültigkeit der Weihe sei darüber hinaus der rechte Glaube und die rechte Verfassung der Kirche selbst Voraussetzung.

Daß es bei der kirchlichen Einheit auf die Ganzheit der Lehre ankommt, wurde in Deutschland deutlich in der Auseinandersetzung zwischen Lutheranern und Reformierten über eine Union in der EKD. Der Präses der Synode der EKD, W. Heinemann, versuchte diese Gegensätze auszugleichen. Er bestritt den Lutheranern und Reformierten die kirchentrennende Bedeutung ihrer Kontroversen und meinte, es müsse ein Minimalbekenntnis als Grundlage der kirchlichen Einheit ausreichen, wenn dieses Minimalbekenntnis zugleich das Fundamentalbekenntnis sei. Und in diesem Fundament seien Lutheraner und Reformierte einig, wie denn auch auf lutherischer Seite selbst keine Lehreinheit bestehe. „Einigkeit der Kirche", so sagte er, „beruht nicht auf der totalen Einheit der Lehre". Dem ist von lutherischer Seite heftig widersprochen worden: „Es wäre wunderschön, wenn Präses Heinemann mit seiner Behauptung recht hätte", so führte ein lutherischer Theologe aus, „so aber müssen wir ehrlicherweise von Punkt zu Punkt bis ins Herz der Christologie hinein den Dissensus zwischen lutherischer und reformierter Theologie konstatieren, und das Phantom einer Superunionskirche endlich fahren lassen. Wir haben alle ein und dasselbe Evangelium, aber wir haben es nicht auf ein und dieselbe Weise verstanden. Die Ganzheit des Glaubens der lutherischen Konfession ist eine andere als die Ganzheit der reformierten. Kirchengemeinschaft hängt vom Lehrkonsens über das Ganze der Kirche entscheidend ab."

Diese eindeutigen Warnungen von evangelischer Seite haben ihre Bedeutung auch für unser Una-Sancta-Gespräch. Bei aller dankbaren Freude über das, was uns verbindet, über unser Einssein im Glauben an Christus als den Gott und Heiland, dürfen wir doch die Augen nicht davor verschließen, daß Einheit der Kirche erst dann verwirklicht wird, wenn volle Übereinstimmung in der vollen Lehre besteht. Es geht nicht an, hier zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubenswahrheiten zu unterscheiden, und der Uneinigkeit über bestimmte Lehrsätze, etwa den mariologischen, ihre kirchentrennende Bedeutung abzusprechen. Für uns

Katholiken gibt es keine Minimalbasis im Glaubensbekenntnis, genau so wie das die Orthodoxen immer wieder auf den Weltkirchenkonferenzen betonten, und wir sind dankbar, wenn diese Position auch von weiten Kreisen unserer getrennten Brüder geteilt wird. Wir sind überzeugt, daß Gott uns um so eher die Einheit im Glauben schenken wird, je ernster wir um die totale Glaubenswahrheit ringen.

Es ist schwer zu sagen, wie der Weg der Ökumenischen Bewegung weitergehen wird. Starke Kräftegruppen ringen miteinander. Es hat den Anschein, als ob die relativierende Richtung, die vor allem durch die jungen Kirchen der Missionsländer und die amerikanischen freikirchlichen Sekten vertreten wird, die Vorhand gewänne.

Rom verfolgt mit großer Anteilnahme dieses Ringen um die wahre Kirche und begleitet die Bemühungen der getrennten Brüder mit inständigem Gebet. I h r e Beratungen und Erkenntnisse hinwiederum können auf der anderen Seite die Römische Kirche nicht übersehen. In dem schon genannten Toronto-Dokument mißt man sich an zwei Stellen an der römischen Kirchenlehre, indem Sätze aus der Enzyklika Mystici corporis zitiert werden, gegen die man nicht verstoßen will. Und in den vorbereitenden Arbeiten einer theologischen Kommission für Lund wird immer die Kirchenlehre Roms einbezogen. In dem Bericht über „Formen des Gottesdienstes", heißt es als die Summa der Darlegungen über „liturgische Prinzipien und liturgische Tradition": „Unsere Arbeit verlangt von uns, die zu einer gewissen Zeit in protestantischen Kreisen übliche Auffassung zurückzuweisen, daß die Tradition in weitem Maße den schriftgemäßen Standpunkt gefährdet, die biblische Grundlage des Glaubens verdorben habe. Neuerliche Untersuchungen von Theologen nicht nur der römischen Tradition, sondern von so weit verschiedenen Schulen wie der Rudolf Ottos, Hans Lietzmanns und Oscar Cullmanns beweisen, daß ‚biblisch' etwas anderes ist als die mild humanisierten Ideen, die bei einigen von uns zur Tradition geworden sind. Katholische und protestantische Gelehrte wie Erik Peterson und Karl Barth helfen uns, klarer zu erkennen, was wesenhaft biblisch ist." Zur Klärung des Wesens der Eucharistie wird hingewiesen auf die theologischen Arbeiten der Benediktiner Dix, Dekkers und Odo Casel. „Diese Theologie", so heißt es von der Mysterienlehre Casels in diesem von 27 führenden Theologen aller Konfessionen unterschriebenen Bericht, „enthält große Möglichkeiten künftiger Entwicklung, sie schafft vielleicht den verheißungsvollsten Zugang zu einem gewissen gegenseitigen Verstehen zwischen der römisch-katholischen und den nichtrömischen Kirchen. Die päpstliche Enzyklika Mediator Dei", so bemerkt der Bericht, „hat auf alle Fälle diese Türe nicht von römischer Seite verschlossen".

Der Sekretär der Faith-and-Order-Bewegung, Oliver Tomkins, sprach sich aus über das Verhältnis des Weltkirchenrates zu Rom. „Der Weltkirchenrat steht in Schuld gegenüber Rom. Rom steht heute vor uns als ein ewiger Kommentar zu unserem Werk, was wir nicht übersehen können. Für alle von uns, in all unseren Gegensätzlichkeiten, ist Rom eine ständige Mahnung und ein Hinweis, daß es nicht ein Sprechen von einem abstrakten Ideal ist, wenn wir von der Einheit in Christus sprechen. Einheit in Christus ist etwas, was zur Darstellung gelangen muß in der Geschichte und in Fleisch und Blut. Rom steht vor uns als eine verleiblichte Einheit

und es ist unmöglich, diese zu ignorieren. Aber wie verschieden unsere Haltung auch sein mag Rom gegenüber, wir sind einhellig einig darin, daß wir nicht die Form von Einigkeit annehmen, die Rom uns bietet." Bei allem Verständnis für die schwierige Situation unserer getrennten Brüder möchten wir sie doch in aller Ehrfurcht fragen, wie sie eine solche Haltung der Bejahung und Verneinung zugleich miteinander vereinbaren können. Stellt man sich damit nicht gegen die eigenen Ergebnisse der Exegese und die Gewissensführung der ökumenischen Konferenzen? Will man hiermit nicht den eigenen Erkenntnissen über das Wesen der Ekklesia des NT ausweichen? Das Gewissen wie die Liebe zwingt uns, unseren getrennten Brüdern zu sagen, daß nach unserer Auffassung ihnen nur eine Alternative bleibt: entweder bleibt man bei der Heiligen Schrift und zieht daraus die Konsequenzen, oder man beheimatet sich in dem theologischen Dilemma, in das unsere getrennten Brüder durch die Trennung von der Mutterkirche gekommen sind. Es scheint uns unmöglich, mit einer „eschatologischen Dialektik" dieser Alternative entgehen zu wollen. Gibt es nicht einen Glaubensgehorsam, von dem Bonhoeffer so ergreifend gesprochen hat, und gibt es nicht eine Verantwortung gegenüber den Führungen des Heiligen Geistes?

Aber diese Führungen des Heiligen Geistes nötigen auch uns Katholiken zu ernstester Gewissenserforschung. Die Einheit der Kirche wird von uns unter der Wirklichkeit ihrer Katholizität gesehen. Die eine Kirche ist die katholische Kirche. Diese Katholizität ist ein göttliches Prinzip und demnach nicht der Begrenzung von Raum und Zeit unterworfen. Sie ist ihrem Wesen nach nicht eine Sache der Geographie oder der Zahlen, sondern sie ist geistiger Natur. Die Kirche wendet sich als die katholische an den ganzen Menschen. Bei der Katholizität geht es, wie De Lubac treffend bemerkt hat, um einen Universalismus der Tiefe, der nichts, keine Wirklichkeit des Menschen und der Welt, ausschließt. Aber obwohl die katholische Einheit der Kirche eine wesentliche, göttliche Eigenschaft der Kirche ist, so ist doch ein Wachstum nach ihrer sichtbaren Manifestation feststellbar, denn die göttlichen Prinzipien werden in der Kirche zeitlich und menschlich inkarniert. Die Katholizität der Kirche ist eine Lebenswirklichkeit, und darum erhebt sich hier die Gewissensfrage: verleihen wir durch unsere Haltung und unser Leben dieser Katholizität der Kirche Ausdruck? Tun wir wirklich alles, damit dieser Universalismus der Tiefe, damit die Fülle des Heilsmysteriums deutlich ans Licht trete? Unsere getrennten Brüder richten Fragen an uns, und die ganze Ökumenische Bewegung ist eine solche Frage. Alle die Formen von Einheit, die im ökumenischen Ringen als Möglichkeiten diskutiert werden, enthalten einen Wahrheitskern. Es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, mit diesen Formen die Eine Kirche bauen zu können, aber es ist eine Wahrheit, daß wir ihrer zur vollen Darstellung der Einen bereits bestehenden Kirche bedürfen. Was nützt alle Einheit in der Wahrheit, wenn sie sich nicht bekundet in einer Einheit der Liebe, wenn sie nicht auf praktische Verwirklichung dieser Wahrheit drängt? Was nützt das Prinzip der Ökumenizität, wenn wir nicht einen Raum besitzen, in dem alle offenbarungslegitime Spiritualität und Glaubenserfahrung derer, die Christus bekennen, eine Heimat und Geborgenheit findet? Einheit der Kirche bedeutet nach katholischer Auffassung nicht Uniformität der Geister. Die Kirche besteht aus

einer ursprünglichen Vielfältigkeit der Elemente und bedingt damit eine Synthese oft sehr großer Verschiedenheiten. Diese Verschiedenheiten, die auf den ersten Blick als Gegensätze erscheinen können, sind ein Beweis des Lebens und der Entwicklung. Wesentlich für ihre Fruchtbarkeit ist, daß sie im Rahmen des Ganzen, im Raum der einen unteilbaren Wahrheit verbleiben. Nur in der Kirche sind sie fruchtbar, wie es Congar einmal ausdrückte: „Die Katholizität ist wie das Astwerk eines großen Baumes, das lebensfähig an der Einheit des Stammes verzweigt, nicht aber abgezweigt um den Baum aufgehäuft ist." Und darum stellt die Religiosität und die Glaubenserfahrung unserer getrennten Brüder eine Bereicherung unseres christlichen Lebens dar, wenn sie in den Mutterschoß der Kirche heimkehrt. Wie oft erlebt man es bei Konversionen, daß diese Rückkehr nur betrachtet wird als der Übergang von der einen Konfession zu der anderen, als die Ableugnung und das Aufgeben von all dem, was man früher geglaubt und wozu man vorher gehört hat. Die Wahrheit befreit! Sie reißt die Mauern nieder, welche die Häresie sich selbst errichtet hat. Die Konversion ist die Rückkehr eines Christen, der vorher nur aus einem Teil der Offenbarung lebte, diesen aber vielleicht voller und wacher lebte als der Katholik, zur Fülle der Paradosis, zur Fülle der überlieferten Lehre, um nunmehr in der Fülle Christi zu leben. „Wenn man den unwahrscheinlichen Fall setzte", so sagte ein Theologe der Niederlande vor katholischen Ökumenisten, „daß in wenigen Jahren bedeutende protestantische Gruppen zur Una Sancta Catholica zurückkehrten, dann müßte man feststellen, daß wir Katholiken nicht präpariert wären, sie aufzunehmen. Daraus geht hervor, daß wir der Wiedervereinigung immer noch selber im Wege stehen."

Oder nehmen wir das Anliegen der Einheit unter eschatologischem Aspekt. Wenn dieses Anliegen die Inkarnation, die incarnatio continuata, leugnet, ist es eine Häresie. Aber müßten wir Katholiken nicht der Wahrheit mehr Raum geben, daß die Kirche noch in via, auf dem Wege ist, wie es Augustinus so sehr betonte, und daß wir uns hüten müssen vor der schrankenlosen Identifizierung von göttlichem und menschlichem Tun? Ein wesentliches Merkmal unseres Glaubens ist die Lehre von der Verleiblichung, der realen Einwohnung des Heiligen Geistes in der Kirche und im Menschen. Aber sprechen wir von dieser Einwohnung immer so, daß wir die Warnung der Enzyklika Mystici corporis vor einer Identifizierung von Göttlichem und Menschlichem beachten? Die Kirche bleibt ecclesia ex hominibus, Kirche aus sündigen Menschen, und der Tag der Vollendung, der Offenbarung der Herrlichkeit, ist noch nicht gekommen. Uns tut es gut, daß wir viel mehr von der eschatologischen Situation der Kirche sprechen, einer Kirche, die auch in der Darstellung ihrer Einheit der unaufhörlichen und polymorphen Entwicklung der Menschheit folgt.

Wir wissen, daß zur Einheit der Kirche Einheit in der vollen Lehre gehört. Fragen wir uns aber, ob wir unsere Glaubenslehre in einer solchen Sprache verkündigen, daß unsere getrennten Brüder sie verstehen können.

Das alles zu beachten ist eine Forderung der Katholizität der Kirche. Die wahre Teilhabe am Mystischen Leibe Christi bedeutet keinen statischen Besitz, und Katholizität, Einheit der Kirche, bedeutet nicht die geruhsame Beharrung auf bloß formalen Prinzipien. Das Leben fordert sein Recht.

So ist die Einheit der Kirche Gabe und Aufgabe zugleich. Die Einheit der Kirche ist uns geschenkt in der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche — als die wir Katholiken die Römisch-Katholische Kirche bekennen. Aber wir wissen, daß die Wirklichkeit der Kirche weiter ist als die sichtbare Darstellung durch die Römische Kirche. Es gibt auch eine Gliedschaft der Kirche, die solche umfaßt, die nicht im Vollsinne Glieder der Kirche sind durch Zugehörigkeit zur Römischen Kirche, die aber, wie die Enzyklika Mystici corporis sagt, „voto, durch ein unbewußtes Sehnen und Wünschen in einer Beziehung stehen zum Mystischen Leib des Erlösers". Es ist unsere Pflicht, dieses Votum bei unseren getrennten Brüdern aufzuspüren, wie der Ökumenische Rat seinerseits die Mitgliedskirchen auffordert, den vestigia ecclesiae, den Spuren und Zeichen der Kirche, in den verschiedenen Glaubensgemeinschaften nachzugehen. In der katholischen Kirche kommt man in neuester Zeit zu neuen Methoden, die volle Wirklichkeit der Kirche zu begreifen. Die Lehre von der Kirche, die bisher, wie Congar sagt, nichts anderes war als eine Hierarchologie, bedient sich heute mehr und mehr einer phänomenologischen Methode, die nicht nur die ideelle Wahrheit der Kirche ins Auge faßt, sondern ihre Blicke lenkt auf die phänomenologisch greifbare Seite der Kirche, auf ihre lebendige, heilsgeschichtliche Verwirklichung. Das sind verheißungsvolle Ansätze auf beiden Seiten. Man geht der Wahrheitsfrage nicht aus dem Wege, aber man sieht diese Wahrheit in einer umfassenderen Weise. Und das ist die große Hoffnung auf den Beitrag der Theologie im Ringen um die Einheit der Kirche, um die Una Sancta Ecclesia.

Zum Begriff der osteuropäischen Geschichte und Kirchengeschichte[1])

Von Bernhard Stasiewski, Berlin

SEIT den beiden Weltkriegen stehen die Probleme Osteuropas von der Tagespresse bis zur hohen Politik im Mittelpunkt lebenswichtiger Diskussionen. Wissenschaftler aller Art beschäftigen sich mit den Fragen, die die Geschichte und Gegenwart dieses Raumes aufwerfen. Dringt man etwas tiefer in das fast unübersehbare Schrifttum ein, so ist man erstaunt über die Vielfalt der Terminologie und die Unklarheit der Begriffsbestimmungen. Im Anschluß an eine Rede G. F. Kennans „Amerika und Rußland“ [2]) sind z. B. einige Leserstimmen veröffentlicht worden, die die Gegensätzlichkeit der Auffassungen zeigen [3]).

Der Ausdruck „Osteuropa“ stammt aus dem Wortschatz der Geographie [4]). Auch dort ist der Begriff und Umfang dieses Wortes nicht eindeutig definierbar. Vor allem schwanken die Grenzziehungen zwischen Mitteleuropa bzw. Zentraleuropa und Osteuropa. Gerade die Abgrenzung wäre aber für die Geschichtswissenschaft richtungweisend.

Der von den Geographen entlehnte Begriff wird von den Historikern verschieden gedeutet. Die einen identifizieren die osteuropäische Geschichte mit der russischen Geschichte. Dagegen protestieren Vertreter der Ukraine, der Westslaven und Südslaven. Einige, besonders panslavistisch eingestellte Autoren, setzen die Geschichte Osteuropas mit der Geschichte der Slaven gleich. Sie übersehen die berechtigten Ansprüche der Balten und Ungaren. Andere möchten wieder die russische Geschichte ganz aus dem Rahmen Osteuropas ausscheiden, weil Rußland zu Asien und nicht zu Europa gehöre. Eine starke Gruppe hält an der These fest: Osteuropäische

---

[1]) Da dieser Aufsatz nicht rechtzeitig der Redaktion übermittelt wurde, konnte er nicht in der Doppelnummer des letzten Jahrganges dieser Zeitschrift untergebracht werden. Der Verf. gedenkt dankbar aller wissenschaftlichen und persönlichen Anregungen, die er seit fast dreißig Jahren von Herrn Prälaten Prof. Dr. F. X. Seppelt empfangen hat. In den Publikationen Prof. Seppelts spiegelt sich der weite Begriff der osteuropäischen Geschichte und Kirchengeschichte wider, der im folgenden betrachtet wird, angefangen von seiner Arbeit „Das Papsttum und Byzanz“, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, hrsg. von M. Sdralek, Bd. 2, Breslau 1904, über die bisher veröffentlichten Bände seiner Geschichte des Papsttums, Leipzig 1931 ff, bis zu seinem zusammenfassenden Forschungsbericht „Das Schisma des Photius in neuer Sicht“, Theologische Revue, Jg. 48, Münster 1952, Sp. 81—94. Vgl. über ihn auch H. Jedin, Zum 70. Geburtstage von Franz Xaver Seppelt, Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 10, Hildesheim 1952, S. 1—9, und Franz Xaver Seppelt 70 Jahre alt, Theologische Revue, Jg. 49, Münster 1953, Sp. 27.

[2]) G. K. Kennan, Russia and the United States, gehalten am 27. 5. 1950 im Russischen Institut der Columbia Universität zu New York, Deutsche Übersetzung in Ost-Probleme, Jg. 2, Bad Nauheim 1950, S. 767—771.

[3]) Wasyl Kosarenko-Kosarewytsch, Russisch, Sowjetisch oder Moskowitisch?, Ost-Probleme, a. a. O. S. 887—89. — A. Wetrow, Freie Willensäußerung für die Völker der SU, ebd. S. 953 f. — Ivan Tychojkoyj, André Doria und Dr. Konrich, Dreimal Nationalitätenproblem, ebd. S. 1113—15

[4]) Vgl. J. Parsch, Mitteleuropa. Die Länder und Völker von den Westalpen und dem Balkan bis an den Kanal und das Kurische Haff, Gotha 1904. — E. O. Kossmann, Warum ist Europa so? Eine Deutung aus Raum und Zeit, Stuttgart 1950. — H. Hassinger, Geographische Grundlagen der Geschichte, Freiburg 1952.

Geschichte ist die Geschichte des ostkirchlichen byzantinischen Kulturkreises. Dagegen wendet sich der Einspruch der Westslaven und anderer dabei nicht berücksichtigter Gruppen, deren Geschichte wesentlich von der katholischen Kirche geprägt ist.

Auch für den Kirchenhistoriker und Religionswissenschaftler sind diese Begriffsbestimmungen bedeutsam. Es wäre z. B. verhängnisvoll, die osteuropäische Geistesgeschichte von der Gesamtentwicklung des Abendlandes abzulösen oder sich die eine oder andere der skizzierten einseitigen Auffassungen anzueignen. Jede religionsgeschichtliche, kulturgeschichtliche und ethnologische Verabsolutierung würde an der Erfassung der Wirklichkeit vorbeigreifen. Das Überschneiden der verschiedenartigen kirchengeschichtlichen Einflüsse in Osteuropa muß als komplexe Einheit gefaßt werden. Deshalb darf der Begriff der osteuropäischen Kirchengeschichte nicht einseitig und nicht zu eng gefaßt werden.

Aus der Fülle der sich widersprechenden Meinungen seien im folgenden einige typische Interpretationen der letzten Jahrzehnte ausgewählt und näher beleuchtet, um die Problematik aufzuzeigen und einer Lösung entgegenzuführen. Es kann sich bei dem Umfang des Fragenkomplexes nur um eine erste Orientierung handeln [5]).

I

Auf dem 18. deutschen Historikerkongreß in Göttingen (1932) hielt J. Pfitzner ein Referat über die Geschichte Osteuropas und die Geschichte des Slaventums als Forschungsproblem [6]). Er gab einen umfassenden Bericht über die einschlägige Literatur, bei der er die in Frage kommenden tschechischen, polnischen, ukrainischen, südslavischen, russischen und deutschen Autoren berücksichtigte. Nach seiner weitgespannten Überschau stellte er fest, daß sich zwei Auffassungen über die Möglichkeiten der Geschichte des Slaventums gegenüberstehen: die eine, die ihren Bestand leugnet, die andere, die ihn verteidigt. Jene führt zur parallelisierenden, diese zur synthetischen Darstellung. Beide Lager können auf beachtliche Vertreter hinweisen [7]). Nach seinem historischen Überblick wandte sich der Vortragende der Klärung des Begriffes „Osteuropa" zu. Für die geschichtsphilosophische Erforschung des Wesens osteuropäischer Geschichte wies er auf die Kulturkreislehre hin und erinnerte an den von E. Troeltsch skizzierten Unterschied zwischen dem abendländischen Kulturkreis und dem byzantinisch-ostslavischen [8]).

J. Bidlo und A. Toynbee haben die überragende Bedeutung dieses byzantinisch-ostslavischen Elementes für die osteuropäische Geschichte festgehalten und zu erweitern versucht, worauf wir im einzelnen weiter unten

---

5) Im ersten Teil greife ich zurück auf einen Vortrag, den ich auf der Tagung der Görres-Gesellschaft in Mainz 1950 gehalten habe. Vgl. Zur Periodisierung der osteuropäischen Geschichte, Grundsätzliches und Methodologisches, Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1950, Köln 1951, S. 36 f. — Ich habe mich bemüht, die einschlägige Literatur zu erfassen, bin aber überzeugt, daß bei den in Berlin herrschenden schwierigen Bibliotheks- und Arbeitsverhältnissen manches übersehen wurde.

6) Vgl. J. Pfitzner, Historische Zeitschrift, Bd. 150, München 1934, S. 21—85.

7) a. a. O. S. 41.

8) E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, Gesammelte Schriften, Bd. 3, Tübingen 1922, S. 694 ff.

zurückkommen werden. Pfitzner selbst betonte, daß die Begrenzung Osteuropas nichts mit ethnischen, sondern ausschließlich mit kulturhistorischen Tatbeständen und Lagerungserscheinungen zu schaffen hat. Nach seiner Meinung sind für die Geschichte Osteuropas zwei Kräftebündel herrschend und wirksam: 1. Die Einflüsse der antik-abendländischen Kultur, 2. die autogene Entwicklung der menschlichen Gemeinschaftsformen Osteuropas, der slavischen und nichtslavischen Völker, die dort beheimatet und durch Wanderungen eingedrungen sind. Abschließend wies er darauf hin, daß jedem Volke des Ostens und Westens die Möglichkeit zur Teilnahme an der abendländischen Hochkultur und ihre Mehrung durch nationale Eigenleistung offenbleibe [9]). Mit Nachdruck kennzeichnete er die Zugehörigkeit der osteuropäischen Geschichtsforschung zur abendländischen Kulturerforschung.

Die Erörterung über den Begriff der osteuropäischen Geschichte wurde am Anfang der dreißiger Jahre an verschiedenen Stellen lebhaft fortgeführt. Das geht besonders aus dem großen internationalen Historikerkongreß in Warschau hervor, auf dem diese Probleme durch mehrere Referate und die sich daran anschließenden Diskussionen weitergeklärt wurden [10]).

Auf der 15. Sektion des Kongresses, der sich der Geschichte Osteuropas widmete, hielt der Prager Historiker Jaroslav Bidlo ein stark beachtetes Referat: „Was ist osteuropäische Geschichte?“ [11]) Er bemühte sich, die Geschichte Osteuropas als Ganzes zu fassen und als Einheit zu sehen, indem er von der Kulturentwicklung und der Kulturerweiterung ausging. Für ihn setzt sich die Geschichte des europäisch-amerikanischen Kulturkreises aus dem romanisch-germanischen und griechisch-slavischen Kulturkreis zusammen. Er rechnet zu der griechisch-slavischen oder osteuropäischen Kulturwelt nicht alle Slaven, sondern nur die Orthodoxen. Die Nichtorthodoxen (Tschechoslovaken, Polen, Slovenen, Kroaten und Lausitzer Sorben) gehören seiner Meinung nach zu der westeuropäischen oder germanisch-romanischen Kulturwelt, die romanischen Rumänen dagegen zu der griechisch-slavischen oder osteuropäischen Kulturwelt.

An den Vortrag schloß sich in Warschau eine sehr ausführliche Aussprache, an der Vertreter verschiedener wissenschaftlicher Lager und zahlreicher Nationen teilnahmen. Fast keiner der Diskussionsredner war mit den Ausführungen Bidlos restlos einverstanden. So stark ihre Meinungsverschiedenheit im einzelnen war, in einem Punkte waren sie wohl alle einig: Bidlo habe die Rolle des griechisch-orthodoxen Elementes überschätzt. Die Klammer des oströmischen Kulturkreises reicht nicht aus, um alle Einzelheiten der osteuropäischen Geschichte zu einen.

Durch das Werk Toynbees ist diese Grundthese Bidlos weiteren Kreisen bekannt geworden. In seiner Aufzählung der überschaubaren Kulturen

[9]) J. Pfitzner, a. a. O. S. 84.
[10]) Vgl. O. Hoetzsch, Begriffsbestimmung und Periodisierung der osteuropäischen Geschichte. Zeitschrift für osteuropäische Geschichte, Bd. 8, Königsberg 1933, S. 88—102.
[11]) J. Bidlo, Slavische Rundschau, Bd. 5, Prag 1933, S. 361—71. — Vgl. auch J. Bidlo, Dejiny Slovanstva (Geschichte des Slaventums), Prag 1926; Ce qu'est l'histoire de l' Orient européen, Bulletin d'information des sciences historiques en Europe orientale, Bd. 6, Paris 1934, S. 11—73; Remarques à la défense de ma conception de l'histoire de l'Europe orientale, a. a. O. S. 95—119, und l'Europe orientale et le domaine de son histoire, Le Monde Slave, Bd. 12, Paris 1935, S. 1—20.

beginnt er mit der westlichen und der orthodoxen Kultur. Bei der christlich-orthodoxen Kultur unterscheidet er die byzantinisch-orthodoxe und ihre Abzweigung in Rußland als russisch-orthodoxe [12]). Sein Überbetonen des byzantinischen Erbes und andere Grundsätze seiner Osteuropabeurteilung werden scharf kritisiert [13]).

Im Jahre 1934 hielt Oscar Halecki, damals Professor in Warschau, einen Vortrag in Berlin. Er sprach im Rahmen der deutschen Gesellschaft zum Studium Osteuropas über den „Begriff der osteuropäischen Geschichte" [14]). Einleitend ging er vom Vortrag Bidlos aus. Bewußt stellte er das Thema in den größeren Zusammenhang der europäischen Geschichte. Er machte die Unterscheidung zwischen Alteuropa, einem Gebiet, das entweder in das Imperium Romanum der Antike eingegliedert oder doch aufs stärkste von römischen Einflüssen bestimmt war, und Neueuropa, den Rest unseres Erdteils, der niemals zum Römischen Reiche gehört habe. Osteuropa deutete er als Gesamtheit jener Völker und Staaten, die östlich Deutschlands leben. In einem gewissen Sinne rechnete er auch die Gebiete östlich Österreichs und Italiens dazu, chronologisch wenigstens seit Abschüttelung der Türkenherrschaft. Er unterstrich die Notwendigkeit universalgeschichtlich eingestellter Forschungen, die die Einheit über die Vielheit der internationalen Entwicklungen erscheinen lasse, und rief zu einer Zusammenarbeit aller Historiker zur Erforschung unserer gemeinsamen, heute mehr denn je von innen und außen bedrohten gesamteuropäischen Kulturheimat auf.

Prof. Halecki, der zur Zeit an der Fordham University in New York lehrt, hat seit 25 Jahren Beiträge zur Klärung des Begriffes der osteuropäischen Geschichte veröffentlicht. Vor kurzem erschien eine Zusammenfassung seiner Forschungen über die Grenzen und Einteilungen der europäischen Geschichte, in der er wiederholt zu den hier zur Untersuchung stehenden Fragen Stellung nimmt [15]). Kein Geringerer als Christopher Dawson hat ihm ein Vorwort zur Verfügung gestellt. Darin unterstreicht er die These, daß Osteuropa genau so zu Europa gehöre wie Westeuropa [16]).

Dieser Grundgedanke zieht sich durch alle Ausführungen des Buches. Halecki wendet sich gegen die in Westeuropa und in der angelsächsischen Welt teilweise verbreitete Auffassung, daß Osteuropa kein integrierender Bestandteil Europas sei. Er erwähnt u. a. Gonzague de Reynold [17]) und A. J. Toynbee, die an mehreren Stellen ihrer großen Werke auch von

---

12) A. J. Toynbee, A study of history, Bd. 1—6, London 1933—39; A study of history, Abridgement of vol. 1—6 by D. C. Somervell, New York 1947; Studie der Weltgeschichte, Wachstum und Zerfall der Zivilisation, nach der von C. D. Somervell besorgten einbändigen Ausgabe übersetzt und hrsg. von F. W. Pick, Hamburg 1949 (diese Übersetzung ist von der Kritik scharf angegriffen worden, deshalb erschien eine zweite Übersetzung); Studie zur Weltgeschichte, Aufstieg und Zerfall der Kulturen, übersetzt von Jürgen von Kempski, Köln 1950; Kultur am Scheidewege, Wien/Zürich 1949.

13) Vgl. z. B. J. Neander, Rußland in Toynbees Studie zur Weltgeschichte, Finanzarchiv Bd. 13, Tübingen 1951, S. 168—78. — Von Prof. W. Philipp erscheint demnächst im Saeculum ein Beitrag, Toynbees Bild der osteuropäischen Geschichte.

14) O. Halecki, Zeitschrift für osteuropäische Geschichte, Bd. 9, Königsberg 1934, S. 1—21, und Qu' est ce que l'Europe Orientale? Bulletin d'information des sciences historiques en Europe orientale, Bd. 6, Paris 1934, S. 82—93.

15) O. Halecki, The Limits and Divisions of European history, London 1948. Die Anmerkungen (S. 205—31) enthalten eine Fülle von Literaturangaben, die über den neuesten Stand der internationalen Forschung orientieren.

16) a. a. O. S. VII—XI.

17) Gonzague de Reynold, La formation de l'Europe, Bd. 1 ff., Freiburg/Schweiz 1944 ff.

dieser Anschauung beeinflußt sind[18]). Als Schema für die geschichtliche Erfassung Europas schlägt er selbst vor: 1. das eigentliche Westeuropa, 2. Deutschland oder Westmitteleuropa, 3. Ostmitteleuropa[19]), zu dem er alle Länder zwischen Skandinavien, Deutschland, Italien im Westen und Sowjetunion im Osten rechnet[20]) und 4. das eigentliche Osteuropa, dessen Kern von Rußland gebildet wird. Der Nachweis großer historischer Zusammenhänge zwischen allen Teilen Europas und der Hinweis auf das abendländische Verantwortungsbewußtsein für den Osten Europas sind zwei Hauptanliegen dieses Buches, das zur Zeit wohl am besten über den Stand der Frage orientiert und am leichtesten zur Spezialliteratur hinführt.

Es berücksichtigt auch die Beiträge ukrainischer Geschichtsforscher. Diese haben ihre vom Nationalbewußtsein gestärkten Thesen durch verschiedene Arbeiten und Vorträge einer größeren Öffentlichkeit bekannt gemacht. Als Musterbeispiel darf ein Aufsatz Dorosenkos gelten. Unter dem Titel „Was ist europäische Geschichte?" grenzt er die ukrainische von der russischen Geschichte ab[21]). Er wendet sich dagegen, „daß man den Kiewer Staat der groß-russischen Geschichte einverleibt, denn er war eine Schöpfung des ukrainischen Volkes und gehört nur diesem allein"[22]). Die Ukrainer und Weißrussen bleiben stets in Verbindung mit dem Westen: „Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts weist die Geschichte Groß-Rußlands und der Ukraine zwei grundverschiedene historische Entwicklungen auf, die sich auf keine gemeinsame Linie bringen lassen"[23]). So aufschlußreich Dorosenkos Beiträge zur Klärung der Begriffe Rus, Rossija und Ukraina sind, so macht sich doch bei ihm immer wieder eine Überschätzung und Verabsolutierung des ukrainischen Elementes im Gesamtablauf der osteuropäischen Geschichte bemerkbar.

Beachtenswerter sind die Erörterungen des tschechischen Gelehrten F. Florovskij über „Gegenstand und Inhalt der ‚Geschichte Rußlands' oder der ‚Russischen Geschichte'"[24]). Er knüpft an die Arbeiten von E. Smurlo, G. v. Vernadsky und P. N. Miljukov an und präzisiert seine Vorstellungen in acht Forderungen. Einen guten Überblick über die verschiedenartige Fülle der Begriffe Russen und Rußland vermittelt ferner ein Aufsatz der Ost-Probleme, in dem auch einige Sowjethistoriker berücksichtigt sind[25]). In weitem Bogen werden dort die Anschauungen von G. F. Müller (1707—83)

---

18) Eine Auseinandersetzung mit diesen Autoren würde an dieser Stelle zu weit führen. Sie schöpfen auf dem Gebiete der osteuropäischen Geschichte zum größten Teil aus sekundären Quellen und bringen keine selbständigen Erklärungen. Ihre Werke sind noch nicht abgeschlossen. Daher muß man auf die noch ausstehenden Bände warten, ehe man ein abschließendes Urteil fällen kann. Bei der Kritik Toynbees ist besondere Vorsicht geboten, da er in den angekündigten weiteren sechs Bänden der Study of history ausführlich auf die Bedeutung der Kirchen eingehen wird. — Vgl. auch J. Nichols, Die weltgeschichtliche Aufgabe der Religion nach Toynbees Geschichtsphilosophie, Studium generale, Jg. 4, München 1951, S. 175—82.

19) Vgl. auch O. Halecki, Borderlands of Western Civilisation, New York 1952.

20) Halecki rechnet zu dieser Gruppe auch die Ukraine und Weißrußland für die vergangenen Jahrhunderte. Damit versucht er, den Thesen ukrainischer Gelehrter gerecht zu werden, die sich gegen eine Identifizierung der osteuropäischen Geschichte mit der russischen Geschichte wenden.

21) D. Dorošenko, Zeitschrift für osteuropäische Geschichte, Bd. 9, Königsberg 1935, S. 21—67.

22) a. a. O. S. 67.

23) a. a. O. S. 32.

24) F. Florovskij, Zeitschrift für osteuropäische Geschichte, Bd. 9, Königsberg 1935, S. 321—41.

25) Rh. (= G. von Rauch) Theorien über die Begriffe Russen und Rußland, Ost-Probleme, Jg. 3, Bad Nauheim 1951, S. 656—60. — Vgl. auch H. Jablonowski, Die Lage der sowjetrussischen Geschichtswissenschaft nach dem zweiten Weltkriege, Saeculum, Jg. 2, München 1951, S. 443—64.

und M. W. Lomonossow (1711—65) bis zu R. Smal-Stocki[26]) skizziert, die die Widersprüche und Einseitigkeiten bestehender Auffassungen enthüllen.

Die letzte größere grundsätzliche Auseinandersetzung über den Begriff der gesamten osteuropäischen Geschichte hat J. Macurek in seinem Buch „Geschichtsschreibung des europäischen Ostens" vorgelegt[27]). Eine umfassende Bibliographie über die allgemeine und spezielle dafür in Frage kommende Literatur macht es zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk[28]). Sorgfältig werden alle Gesichtspunkte verwertet, ohne daß der Verfasser aber zu einer für alle Perioden gültigen Definition der osteuropäischen Geschichte gelangt. Die Besonderheiten sind nach seiner Meinung ausschlaggebender als irgendeine Gemeinsamkeit. Indem er die gesamteuropäische Kulturentwicklung ins Auge faßt, kommt er zu der Feststellung, daß die osteuropäische Geschichte einen wesentlichen Beitrag für die gegenseitige Ergänzung, Verschmelzung und Befruchtung in der Geschichte Europas bietet[29]).

J. Matl geht in einer Broschüre „Das Slaventum zwischen Westen und Osten" auf diese wechselseitige Beeinflussung etwas tiefer ein[30]). Im Gegensatz zur einseitigen Auffassung zweier angeblich klar geschiedener Kulturtypen (byzantinisch-orthodox und katholisch-abendländisch) erblickt er „in der ganzen Entwicklung des Slaventums ein ständiges Herüber- und Hinüberfließen zwischen diesen Kulturkreisen". Er spricht deshalb von einem ständigen einmal stärkeren, einmal schwächeren west-östlichen und eurasischen Oscillationsprozeß[31]). Als Träger und Vermittler westlicher Kultur bezeichnet er z. B. Kirche und Staat, Adel und Bürgertum, Handel, Volkskultur und bildende Kunst. Er bezweifelt, daß „all das, was der abendländische Geist im Slaventum kulturell aufbauend geprägt hat, weggeschwemmt werden könnte"[32]). Das Bewußtsein von „Persönlichkeit, Recht und geistiger Freiheit" hält er für integrierende Bestandteile des Slaventums, die durch Vermittlung des Abendlandes in den osteuropäischen Raum gelangt sind.

Bei unserem Überblick haben wir einige Male auch den Begriff Südosteuropa gestreift. Die Erforschung dieses Gebietes hat in den letzten Jahrzehnten einen großen Aufschwung genommen. F. Valjavec kommt in seinem Aufsatz „Der Werdegang der deutschen Südostforschung und ihr gegenwärtiger Stand, zur Geschichte und Methodik"[33]) auch auf den Begriff Südosteuropa zu sprechen. Mit Recht bemerkt er, daß die Südosteuropakunde Geographie, Kulturkunde, Geschichte in allen Verzweigungen, Wirtschaftswissenschaft, Soziologie, Volks- und Landeskunde umfaßt[34]). Südosteuropa ist keine starre räumlich gleichbleibende Einheit. Der Begriff hat sich im Laufe der Jahrhunderte erweitert und verengt.

---

26) R. Smal-Stocki, Slavs and Teutons, The oldest germanic-slavic relations, Milwaukee 1950.
27) J. Macurek, Dejepisectví evropského vychodu, Prag 1946.
28) a. a. O. S. 291—341.
29) Vgl. auch die Besprechung dieses Buches des E. Schieche, Historische Zeitschrift, Bd. 169, München 1949, S. 342 f.
30) J. Matl, Das Slaventum zwischen Westen und Osten, Versuch einer Synthese, Klagenfurt 1949.
31) a. a. O. S. 9.
32) a. a. O. S. 28.
33) F. Valjavec, Südostforschungen, Bd. 6, Leipzig 1941, S. 1—37.
34) a. a. O. S. 28.

Der geschickte Wurf W. Stadtmüllers [35]) zeigt, wie sich der Vielvölkerraum Südosteuropa von der Zeit der Römerherrschaft bis zum ersten Weltkrieg im Zusammenhang mit der gesamteuropäischen Geschichte beschreiben läßt. Im Vorwort weist er darauf hin, daß „Völkern, die seit Jahrhunderten in ihre kleinen Nachbargegensätze verkrampft sind, der große Abstand fehle, der die erste Voraussetzung zur objektiven Urteilsbildung ist" [36]). Als zweite Voraussetzung zur echten Objektivität bezeichnet er „das Bewußtsein äußerer Gesichertheit und — im unlöslichen Zusammenhang damit — die innere Ausgeglichenheit" [36]). Diese grundsätzlichen Gedanken gelten für den ganzen Bereich unserer Untersuchung, die von jeder einseitigen Enge befreien und zu einer universalgeschichtlichen Betrachtungsweise hinführen möchte [37]).

In den Jahren 1948/49 erschien die leider inzwischen eingegangene Zeitschrift „Blick nach Osten", die in ihrem Untertitel „Umschau im geistigen Leben der Völker des östlichen Mitteleuropas, Südosteuropas und der Sowjetunion" die Reichweite ihrer Aufgabe umreißt. In ihr sind zwei Aufsätze Heinrich Felix Schmids veröffentlicht, der als hervorragender Fachmann die Literatur der letzten Jahre betrachtet und erläutert [38]). Dabei berührt er immer wieder den hier ausgebreiteten Fragenkomplex. Schließlich seien noch zwei wichtige Fachzeitschriften genannt, die sich nunmehr im deutschen Sprachraume mit dem Gesamtkomplex der osteuropäischen Geschichte befassen und den neuesten Stand der Forschung repräsentieren: die Zeitschrift für Ostforschung, Länder und Völker im östlichen Mitteleuropa [39]) und die Zeitschrift für Geschichte Osteuropas [40]). Im ersten Heft dieses Organs ist ein Vortrag H. F. Schmids abgedruckt „Grundrichtungen und Wendepunkte europäischer Ostpolitik" [41]), der einleitend auf den Begriff „Europäische Ostpolitik" als historische Kategorie eingeht. Er bezeichnet darin als eine der vornehmsten Aufgaben osteuropäischer Geschichtsforschung das Herausarbeiten „der Gleichwertigkeit des Ostens unseres Kontinentes seinen höchstentwickelten Gebieten gegenüber" [42]).

Fassen wir das bisher Vorgelegte zusammen, so ergibt sich, daß Osteuropa, Ostmitteleuropa und Südosteuropa zunächst geographische Begriffe sind, daß sie aber, einmal in das Geschichtsbewußtsein eingegangen, weit mehr bedeuten. Sie bilden eine notwendige Erweiterung und Vertiefung der

35) G. Stadtmüller, Geschichte Südosteuropas, München 1950. — Vgl. u. a. die Besprechungen von R. L. Wolff, Saeculum, Jg. 7, München 1951, S. 536—41, und B. Spuler, Orientalistische Literaturzeitung, Berlin 1953, Sp. 122—128.

36) a. a. O. S. 10.

37) Dazu gehört auch die Ablehnung aller nationalistisch geprägten Theorien, über die Stadtmüller S. 11 bemerkt: „Da hier nicht beabsichtigt wurde, der Kritik einer chauvinistischen Pseudowissenschaft auszuweichen oder gar ihren Beifall zu erringen, konnten an den nationalen Mythologien und Autochthonitätsideologien überall die notwendigen Abstriche gemacht werden. Da man Geschichte nicht dichten darf, ist es auch nicht möglich, dem infantilen Überschwang chauvinistischer Geschichtsausdeutung Genüge zu tun."

38) H. F. Schmid, Europas Osten im Lichte weltgeschichtlicher Betrachtung, Blick nach Osten, Jg. 1, Klagenfurt 1948, S. 7—24, und Ein Blick nach Westen: Europas Osten im Spiegel der öffentlichen Meinung des Westens. Eine Zeitschriftenschau, a. a. O. S. 55—74.

39) Im Auftrage des Johann Gottfried Herder-Forschungsrates e. V., herausgegeben von Hermann Aubin, Erich Keyser und Herbert Schlenger, Marburg 1952 ff. Diese Zeitschrift widmet sich besonders den Fragen Ostmitteleuropas. Vgl. den einleitenden Aufsatz H. Aubins, An einem neuen Anfang der Ostforschung, a. a. O., Jg. 1, S. 3—16.

40) Herausgegeben von Hans Koch als Veröffentlichung des Osteuropa-Institutes, München 1953.

41) a. a. O. S. 97—116.

42) a. a. O. S. 98. — Vgl. auch H. Ludat, Die Slaven und das Mittelalter, Die Welt als Geschichte, Bd. 12, Stuttgart 1952, S. 69—84.

europäischen Geschichte, die ohne die osteuropäische Komponente einseitig, schief und damit verzerrt gesehen wird. Wenn wir alle positiven Momente einbauen, die während der internationalen Diskussion der letzten Jahrzehnte um das vertiefte Verständnis der osteuropäischen Geschichte geäußert worden sind, so kommen wir zur Schlußfolgerung eines weitgespannten Begriffes: Die osteuropäische Geschichte umfaßt die Geschichte aller Gemeinschaften zwischen den germanischen Völkern im Westen und den asiatischen Nomadengruppen im Osten. Sie ist mit der Geschichte Europas und des Abendlandes unteilbar verbunden. Sie läßt sich weder territorial noch chronologisch in ihren einzelnen Phasen begrenzen, sondern entwickelt und entfaltet sich dynamisch nach den dort von innen und außen wirkenden Kräften.

II

Es würde zu weit führen, auf den Umfang des Begriffes „Abendland" einzugehen [43]). Da die osteuropäische Geschichte wesentlich zur Geschichte Europas gehört, muß die osteuropäische Geschichtsschreibung viel stärker als bisher den Einfluß des abendländischen Kräftestromes im Osten Europas berücksichtigen. Für den Bereich Ostmitteleuropas, den breiten Gürtel zwischen Mitteleuropa und dem eigentlichen Osteuropa im engeren Sinne, geschieht das weithin [44]). Man spricht deshalb mit Recht von einem „Vorfeld des Abendlandes" oder „einer Mischungszone" [45]). Allzuoft verweilt man allerdings bei Selbstverständlichkeiten [46]) und stößt nicht zu den von Mitteleuropa entfernter gelegenen Gebieten Osteuropas vor. Gewöhnlich werden drei Faktoren aufgezählt, die zur Bildung des Abendlandes geführt haben: Antike, Christentum und Germanentum. Diese drei Kräfte haben auch einen starken Anteil an der Formung der osteuropäischen Geschichte. Sie dürfen nicht unterschätzt oder gar übersehen werden. Die politische Geschichte, die Kulturgeschichte, die Religionsgeschichte und die Kirchengeschichte liefern eine Fülle von Beispielen für ihre Ausstrahlungsstärke, die sich mit der eigenständigen Entwicklung des Slaventums durchdringt und auseinandersetzt.

Bei unseren Darlegungen begegneten wir immer wieder der Bedeutung des Christentums für die osteuropäische Geschichte. Für J. Bidlo und A. Toynbee stellt das griechisch-orthodoxe Element die Grundlage ihrer osteuropäischen Geschichtskonzeption dar. Trotz der notwendigen Kritik an der Verabsolutierung dieses Faktors steht fest, daß das Christentum orthodoxer Prägung eine wesentliche Rolle in der osteuropäischen Geschichte spielt. Daneben sollte aber auch die bedeutsame Wirksamkeit des abendländischen Christentums im osteuropäischen Raume berücksichtigt werden.

---

43) Vgl. H. Pirenne, Geburt des Abendlandes, Untergang der Antike am Mittelmeer und Aufstieg des germanischen Mittelalters, Leipzig 1940. — H. Aubin, Vom Altertum zum Mittelalter, Absterben, Fortleben und Erneuerung, München 1949; Zwischen Altertum und Neuzeit, Einheit und Vielfalt im Aufbau des mittelalterlichen Abendlandes, Schicksalswege deutscher Vergangenheit, Düsseldorf 1950, S. 15—42. — K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949. — Ch. Dawson, Die Gestaltung des Abendlandes (The Making of Europe), eine Einführung in die Geschichte der abendländischen Einheit, Köln 1950. — H. Gollwitzer, Zur Wortgeschichte und Sinndeutung von Europa, Saeculum, Jg. 2, München 1951, S. 161—72.

44) Das Johann Gottfried Herder-Institut und der Herder-Forschungsrat e. V. in Marburg haben sich mit Erfolg in den letzten Jahren dieser Aufgabe angenommen. Vgl. die oben angegebene Zeitschrift für Ostforschung (Anm. 39).

45) G. Stadtmüller, Vorfeld des Abendlandes, Neues Abendland, Jg. 6, München 1951, S. 301—05.

46) Vgl. z. B. E. Staritz, Gehört der deutsche Osten zum christlichen Abendlande? Die Neue Ordnung, Jg. 5, Köln 1951, S. 343—53.

Papst Pius XII. hat in seinem Apostolischen Brief „Sacro vergente anno" an die Völker Rußlands vom 7. 7. 1952 [47]) einen wertvollen historischen Rückblick über die Beziehungen Rußlands zum Heiligen Stuhle im Mittelalter geboten. Eindrucksvoll weist er darauf hin, daß „bis zum Jahre 1448 kein amtliches Dokument vorliegt, durch das Eure Kirche die Trennung vom Apostolischen Stuhle erklärt hätte" [48]). Im Schreiben geht er auch kurz auf die päpstlichen Äußerungen von Leo XIII. bis Pius XI. und auf seine eigenen Bemühungen ein und beruft sich auf den Auftrag Jesu Christi, „der dem Apostelfürsten Petrus — dessen unwürdiger Nachfolger Wir sind — die ganze Herde der Christenheit zu hüten übergab (Joh. 21, 15—17)" und folgert: „Unsere Liebe gilt wirklich allen Völkern und jedem von ihnen möchten Wir das irdische und ewige Heil vermitteln" [49]). Diese Worte der Hirtensorge entsprechen dem historischen Befund. Es ist eine drängende Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung, diesen Tatsachen nachzugehen und sie der Geschichtswissenschaft vorzulegen.

Die Geschichte der römisch-katholischen Kirche, besonders die Papst- und Missionsgeschichte, die Geschichte der Unionskonzilien und -verhandlungen, aber auch die Geschichte des Protestantismus und ihre Bemühungen mit der Orthodoxie [50]) enthalten viel Stoff, der noch längst nicht genügend in den Darstellungen der osteuropäischen Kirchengeschichte verarbeitet ist. Auch hier gelten die Gedanken von der gegenseitigen Beeinflussung und dem Oscillationsprozeß, die von Macurek und Matl geäußert wurden.

Der reichhaltigen Spezialliteratur über die Begriffsbildung der osteuropäischen Geschichte können nur einige Bemühungen um vertiefte Begriffserfassung der osteuropäischen Kirchengeschichte an die Seite gestellt werden. Es fehlen Spezialuntersuchungen über dieses Thema, da das kirchengeschichtliche Gesamtproblem bisher nicht genügend scharf gesehen und zumeist nur von dem einen oder anderen eng begrenzten Standort betrachtet wurde.

---

47) Dieses Papstwort wurde am 24. Juli vom Osservatore Romano veröffentlicht. Vgl. Die deutsche Übersetzung in der Herder-Korrespondenz, Jg. 6, Freiburg 1952, S. 577—80. — Vgl. auch A. Ammann S. J., Zwei päpstliche Verlautbarungen an die Völker Osteuropas, Stimmen der Zeit, Jg. 78, Freiburg i. Br. 1952/53, S. 381—83, und den Bericht „Die Reaktion der Orthodoxie auf den Brief Papst Pius XII. an die Völker Rußlands, Herder-Korrespondenz, Jg. 7, Freiburg 1953, S. 178—89.

48) a. a. O. S. 578.

49) a. a. O. S. 579. — Vgl. auch das Rundschreiben Pius XI. über die Förderung der Orientkunde Rerum Orientalium vom 8.9.1928, Autorisierte Ausgabe mit lateinischem und deutschem Text, Freiburg 1928, das die väterliche Fürsorge und Liebe des Apostolischen Stuhles für die Völker des Ostens beweist.

50) Vgl. E. Benz, Die russische Kirche und das abendländische Christentum, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Jg. 1, Marburg 1948, S. 34—59; Wittenberg und Byzanz, Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, Marburg 1949; Die abendländische Sendung der östlichen orthodoxen Kirche, Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der hl. Allianz (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz), Wiesbaden 1950; Westöstliche Orthodoxie, Frankfurter Hefte, Jg. 7, 1952, S. 93—100; Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, München 1952. — L. Müller, Russischer Geist und evangelisches Christentum, Wittenberg/Ruhr 1951; Das Gespräch zwischen Orthodoxen und Protestanten, Ost-Europa, Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens, Stuttgart 1952, S. 137—140. — R. Grosche, Ostkirche und Protestantismus, Catholica, Jahrbuch für Kontrovers-Theologie, Jg. 9, Münster 1952, S. 63—65. — G. v. Rauch, Prot. ostkirchliche Begegnung im baltischen Grenzraume zur Schwedenzeit, Archiv für Reformationsgeschichte, Bd. 43, Gütersloh 1952, S. 187—212.
Benz betont in der Einleitung seines an dritter Stelle angeführten Werkes auf Seite 5: „So sind angesichts des bisherigen Standes der Forschung für die Klärung der historischen Begegnung und Auseinandersetzung der östlich-orthodoxen Kirche mit dem abendländischen Christentum, gerade was die neuere Zeit betrifft, zunächst einmal die ersten Vorarbeiten zu leisten."

Im Vordergrunde stehen die zahlreichen neueren Veröffentlichungen über das orthoxe Christentum[51]). Sie sind durch die nähere Berührung des Abendlandes in den beiden Weltkriegen mit Osteuropa, durch die Publikationen zahlreicher Emigranten aus dem östlichen Kulturbereich und durch die wachsende Sehnsucht der Christenheit nach einer ökumenischen Einheit hervorgerufen. Vergeblich sucht man in ihnen nach wesentlichen Beiträgen zu einer exakten Begriffsformulierung der osteuropäischen Kirchengeschichte, wenn sie auch einen verläßlichen Einblick in die äußere Entwicklung und das innere Leben der orthodoxen Kirche vermitteln und besonders die gegenwärtige Situation beleuchten.

In den Publikationen über das östliche Christentum werden die Begriffe: Kirche, Ostkirche, Morgenland, Osten usw. in sehr verschiedenem Sinne gebraucht, je nachdem die Verfasser als Katholiken, Protestanten, als Mitglieder unierter Kirchen oder als Glieder der von Rom getrennten Kirchen schreiben. Unter Ostkirche wird z. B. in einem führenden Lehrbuch des Kirchenrechtes die unierte Ostkirche verstanden, nämlich „die nach morgenländischem Ritus lebenden Kultgemeinschaften, die mit dem Papst als obersten Hirten der Kirche verbunden sind“ [52]). Diese Schwan-

51) Vgl. z. B. N. v. Arseniew, Die Kirche des Morgenlandes, Sammlung Göschen, Berlin 1926. — A. V. Kartašev, Die orthodoxe Kirche des Ostens — ein geschichtliches Gesamtbild, Kyrios, Bd. I, Königsberg 1936, S. 217—32. — F. Heiler, Die katholische Kirche des Ostens und Westens, Bd. I, Urkirche und Ostkirche, München 1937. — P. Hendrix, Russisch-Christendom, persoonlijke Herinneringen, Amsterdam-Paris 1937. — Der christliche Osten, Geist und Gestalt, Regensburg 1939. — Morgenländisches Christentum, Wege zu einer ökumenischen Theologie, Paderborn 1940. — C. Gatti i Korolowski, I rite e le chiese orientali, Bd. I, Genua 1942. — K. Onasch, Geist und Geschichte der russischen Ostkirche, Berlin 1947. — H. v. Eckardt, Russisches Christentum, München 1947. Vgl. die kritische Besprechung von E. Benz, Die Erforschung der Kirchengeschichte des Ostens, Theologische Rundschau, Jg. 18, Tübingen 1950, Sp. 53—69. — J. Tyciak, Östliches Christentum, Warendorf 1947. — D. Attwater, The Christian Churches of the East, 2 Bde., Milwauke 1948. — H. Gomez, La iglesia rusa, su historia y su dogmatica, Madrid 1948. — A. King, The Rites of Eastern christendom, London 1948. — G. Luschnytzky, Die Ostkirche der Gegenwart, Blick nach Osten, Jg. 1, Klagenfurt 1948, S. 42—52. — B. Spuler, Die Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer völkischen und staatlichen Umwelt, Wiesbaden 1948; Die Ostgrenze des Abendlandes und die orthodoxe Kirche, Welt als Geschichte, Bd. 12, Stuttgart 1952, S. 17—26. — Die Ostkirche und die russische Christenheit, in Zusammenarbeit mit H. Schaeder, L. Müller, R. Schneider, hrsg. von E. Benz, Tübingen 1949. — G. Wunderle, Das geistige Antlitz der Ostkirche, Würzburg 1949; Die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien, Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 1, Würzburg 1950. — N. H. Baynes, The Byzantin Church, bibliographical note on recent works, The Journal of ecclesiastical History, Bd. 1, London 1950, S. 102—113. — K. Friz, Die Stimme der Ostkirche, Stuttgart 1950. — Die Ostkirche, hrsg. von Metropolit Seraphim, Stuttgart 1950. — H. Schaeder, Die Orthodoxe Kirche des Ostens, Sonderdruck aus Kirchliches Jahrbuch 1949, Gütersloh 1950; Die Orthodoxe Kirche 1949/51, Verkündigung und Forschung, Theologischer Jahresbericht 1951/52, München 1953, S. 131—160. — H. F. Schmid, Die gegenwärtige Rechtslage der morgenländischen (orthodoxen) Kirche in Osteuropa, Die orthodoxen Kirchen in Südosteuropa, Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, Bd. 1, Wien 1950, S. 207—51. — J. Casper, Die orientalische Christenheit, Christus und die Religionen der Erde, Handbuch der Religionsgeschichte, Bd. 3, Freiburg 1951, S. 643—729. — F. Heyer, Die orthodoxe Kirche in der Ukraine 1917—45, Kieler theologische Habilschrift (noch nicht veröffentlicht) Maschinenschrift, Kiel 1951. — M. Premm, Katholische Glaubenskunde, Bd. 2, Anhang „Die orthodoxe Lehre über die Erlösung, Maria und die Kirche“, Wien 1952. — M. J. Rouet de Journel S. J., Monachisme et Monastères Russes, Paris 1952. — Ch. Schollmeyer O. F. M., Das östliche Christentum, Bericht über eine gleichnamige Heftreihe, Theologische Revue, Jg. 48, Münster 1952, Sp. 131—36. — W. Winogradow, Die russisch-orthodoxe theologische Wissenschaft als Vertreterin der authentischen Theologie der orthodoxen Kirche Rußlands, in dieser Zeitschrift, Jg. 3, München 1952, S. 125—135. — J. Smolitsch, Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen 988—1917, Östliches Christentum, NF Heft 10/11, Würzburg 1953.
Vgl. auch die Zeitschriften The Christian East, London. — Echos d'Orient, Paris. — Irénikon, Chèvetogne, Paris. — L'Oriente christiano e l'unità della Chiesa, Bibbiano. — L'Oriente moderno, Rom. — Orientalia Christiana Periodica, Rom. — The Eastern Churches Quarterly, St. Augustine's Abbey, Ramsgate. — Revue de l'Orient chrétien, Paris. — Ostkirchliche Studien, Würzburg. — Catholica Unio, Freiburg in der Schweiz. — Unitas, Rom. — L'Unité de l'Eglise, Paris. — Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern.

52) E. Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechtes auf Grund des Codex iuris Canonici, neu bearbeitet von Klaus Mörsdorf, Bd. 1, Paderborn 1949, S. 59. — Neben der in diesem Lehrbuch angegebenen Literatur vgl. auch über die kirchenrechtlichen Fragen das Quellen- und Literaturverzeichnis von H. Dausend O. F. M., Das interrituelle Recht im Codex Iuris Canonici, Die Bedeutung des Gesetzbuches für die orientalische Kirche, Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, Heft 79, Paderborn 1939, S. 11—16, und das in Wien seit 1950 erscheinende Österreichische Archiv für Kirchenrecht.

kungen der Terminologie seien hier nur angedeutet, da sie das Verständnis einer einheitlichen Auffassung der osteuropäischen Kirchengeschichte erschweren.

Nach diesem allgemeinen Hinweis wenden wir uns einigen Werken zu, die Material für eine weitgefaßte Konzeption der osteuropäischen Kirchengeschichte enthalten. Ansätze dazu finden sich bereits in einer Rede A. Ehrhards, die die Kirchengeschichte der Slaven von der Missionsgeschichte über die Beeinflussung durch Byzanz bis zum Zeitalter der Türkenherrschaft skizziert [53]).

Knapp, aber wegweisend ist das Geleitwort „Osteuropa", das Hans Koch an den Anfang der von ihm herausgegebenen Zeitschrift Kyrios gesetzt hat [54]). Er geht von dem umstrittenen Begriff Osteuropa aus und rügt, daß die „geistige Ausdeutung des Begriffes bisher nur selten und auch dann mit meist zu kurzem Ansatz versucht wurde [55]), wobei er an die Beschränkung auf den hellenistisch-byzantinischen Raum und die Gleichsetzung mit der orthodoxen östlichen Kirche denkt. Er warnt vor der Ausschließung der Westslaven und einiger südslavischer Gemeinschaften und verlangt eine Ergänzung des griechischen Osteuropa durch das gesamtslavische. „Die Geschichte Osteuropas ist somit nichts anderes, als Geschichte des hellenischen Geistes in der slavischen Welt, einschließlich der bestehenden oder in anderen Völkern untergegangenen Ränder beider Größen. Sie ist in weitestem Sinne griechisch-slavische Geistesgeschichte" [56]). Indem er die Auseinandersetzung mit der östlich-christlichen Kirche durch die römisch-katholisch gewordenen Westslaven und durch die jedes Kirchentum und jede Religion ablehnenden Ostslaven als wesentliche Elemente der osteuropäischen Geistesgeschichte empfindet, kommt er zu einer weitgespannten Auffassung der östlichen Kirchengeschichte. „Ein solch geistiges Osteuropa ist größer als das erdkundliche, geopolitische und wirtschaftliche. Es zieht seine Grenzen vom Westen im deutschen Land bis über den Ural und Kaukasus hinaus" [56]). Was Koch in diesem Geleitwort andeutet, ist dann in den Bänden des Kyrios jahrelang praktiziert worden. Dieses Fachorgan war ein geistiger Treffpunkt zahlreicher Gelehrter, die durch ihre Beiträge von verschiedenen Seiten Material für die osteuropäische Kirchengeschichte bereitstellten. Eine Sonderuntersuchung darüber würde sich lohnen.

Neben dieser Zeitschrift sind noch einige selbständig erschienene Bücher zu nennen, die uns weiterführen. An erster Stelle verdient F. Heilers „Urkirche und Ostkirche" Erwähnung mit seinem umfassenden Bericht über die Geschichte der orthodoxen Großkirche, der autokephalen Kirchen der orthodoxen Christenheit und der getrennten Nationalkirchen [57]). Es stellt in einzelnen Querschnitten eine Fülle von Material für eine noch zu schreibende osteuropäische Kirchengeschichte bereit.

---

53) A. Ehrhard, Die Stellung der Slaven in der Geschichte des Kaisertums, Kaiser-Geburtstagsrede, Straßburg 1918.

54) H. Koch, Osteuropa, Kyrios, Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas, Bd. 1, Königsberg 1936, S. 1—2. Die Zeitschrift erschien von 1936 bis 1943. Als Vorläufer des Kyrios darf die Zeitschrift Orient und Occident, Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie in Verbindung mit N. Berdjajew, hrsg. von F. Lieb und P. Schütz, Leipzig 1927—1934, bezeichnet werden.

55) a. a. O. S. 1.

56) a. a. O. S. 2.

57) F. Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937, S. 126—544.

Auf engem Raum findet sich in dem Sammelwerk „Morgenländisches Christentum" eine historische Übersicht C. Finks über die getrennten Kirchen des Morgenlandes und des Benediktinerpaters Hieronymus Engberding über die mit Rom unierten Kirchen[58]). Die Herausgeber dieser Sammelschrift betonen im Vorwort: „Daß die Bezeichnung Ostkirche zu unbestimmt, zu allgemein, nicht klar und eindeutig genug sei"[59]). Sie wollen die ostkirchlichen Studien aus ihrer Beschränkung auf das byzantinisch-slavische Christentum lösen und auf das weite Gebiet „des eigentlich morgenländischen Christentums in seiner Differenzierung hinweisen"[60]). Wenn sie auch damit primär ein theologisches Anliegen vertreten, so legen sie doch auch auf eine kirchengeschichtliche Grundlegung Gewicht und tragen damit indirekt zu einer Begriffserweiterung der osteuropäischen Kirchengeschichte bei.

Mit Spannung greift man nach dem Buche von E. Schick, Kirchengeschichte Rußlands[61]), weil man auf Grund des Titels Beiträge zu den vorliegenden Fragen erhofft. Es handelt sich aber um ein mehr populärwissenschaftliches Buch, das sich stark an die russische Geschichte Stählins[62]) anlehnt und nur eine sehr allgemein gehaltene Darstellung bietet. Für die erste Orientierung leistet es gute Dienste, für die Begriffserklärung der osteuropäischen Geschichte enthält es aber kein Material.

Einen wesentlich weiteren Rahmen hat sich A. M. Ammann S. J. in seinem Abriß der Ostslavischen Kirchengeschichte gesteckt[63]). Es handelt sich nicht nur um einen Abriß, wie die deutsche Ausgabe bescheiden anzeigt, sondern um eine wirkliche Kirchengeschichte des osteuropäischen Raumes, wie es auch die in italienischer Sprache erschienene Erstausgabe im Titel deutlich dokumentiert[64]). Die russische Kirchengeschichte steht im Mittelpunkt, aber anders als bei Schick sind in ihr die angrenzenden Gebiete mitbearbeitet. Vom Verfasser wird ein zweiter Band vorbereitet, der die Geschichte der kirchlichen Kultur beschreiben und damit wichtige Ergänzungen für die innere Kirchengeschichte bringen wird[65]).

Diese ostslavische Kirchengeschichte umfaßt bewußt alle ostslavischen Stämme und deren Kolonisationsgebiete, die sich um den russischen Kern weit nach Westen und Osten lagern. Sie berücksichtigt auch jene, welche nicht im herkömmlichen und umstrittenen geopolitischen Begriff „Rußland" enthalten sind: „von Podkarpatien, Galizien, dem Chelmerland, Podlachien und dem Gebiet von Grodno angefangen bis nach Kamschatka und Alaska"[66]). Ammann nimmt nicht direkt zum Begriff der osteuropäischen

58) Morgenländisches Christentum, Wege zu einer ökumenischen Theologie, hrsg. von P. Krüger und P. Tyciak, Paderborn 1940, S. 23—48 und 49—61.
59) a. a. O. S. I.
60) a. a. O. S. II.
61) E. Schick, Kirchengeschichte Rußlands in den Grundzügen, Teil I, Von den Anfängen bis zur Zeit Peters des Großen, Basel 1945.
62) K. Stählin, Geschichte Rußlands von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. 1 ff, Berlin 1923 ff.
63) A. M. Ammann S. J., Abriß der ostslavischen Kirchengeschichte, Wien 1950.
64) A. M. Ammann, Storia della chiesa russa i dei paesi limotrofi, Torino 1948.
65) Es liegen bereits zahlreiche Rezensionen vor, die der Bedeutung des Werkes gerecht werden. Sie heben die Leistung des Verfassers gebührend hervor und bemühen sich um sachliche Kritik. Bei einigen Rezensenten hat man aber den Eindruck, daß ihr konfesioneller Standpunkt eine objektive Stellungnahme erschwert. Vgl. aus der Fülle der Besprechungen etwa K. Koch, Wort und Wahrheit, Jg. 5, 1950, S. 955—57; E. Benz, Frankfurter Hefte, Jg. 10, 1951, S. 760—63; G. Stadtmüller, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Jg. 9, Münster-Köln 1951, S. 246—98; Hieronymus Biedermann, in dieser Zeitschrift, Jg. 3, 1952, S. 427 f., und A. Rammelmeyer, Göttinger Gelehrten-Anzeiger, Jg. 207, Göttingen 1953, S. 13—30. — Erst nach Erscheinen des angezeigten zweiten Bandes ist m. E. eine zutreffende Gesamtbeurteilung möglich.
66) a. a. O. S. I.

Kirchengeschichte Stellung. Seine Darstellung beweist aber, daß seine Konzeption den ganzen osteuropäischen Raum umgreift. Er beschränkt sich nicht auf die russische Kirchengeschichte oder die der Ostslaven, sondern beschreibt auch ihre Randgebiete nach Osten und Westen, also auch die Kirchengeschichte der Westslaven. Seine Schilderung der Entzweiung mit Rom und der Westkirche [67]), seine Unterscheidung zwischen der westlichen Hälfte der Metropolie von Kiew, „die der Hinneigung zu Rom und dem Abendlande und damit der Union mit einigen Schwankungen treu blieb", und der östlichen innerrussischen Hälfte, „die sich in ihrer bedingungslosen Ablehnung gegen jede Annäherung an Rom versteifte" [68]), sein Kapitel über Polen-Litauen, das Schicksal der Florentiner Union [69]) und alle Ausführungen über das Nebeneinander der verschiedenen christlichen Gemeinschaften mit ihren Überschneidungen und Spannungen zeigen am besten den Umfang des von ihm gezogenen kirchengeschichtlichen Rahmens, der weithin gediegen ausgefüllt ist. Sein Buch ist aus den Vorlesungen erwachsen, die er als Professor für slavische Kirchengeschichte am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom zu halten hat.

Am gleichen Institut ist Pater Wilhelm de Vries S. J. tätig. In seinem Buch „Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart [70]) will er kein „vollständiges Bild der orientalischen Kirchen bieten . . . , sondern lediglich als erste Einführung einen kurzen historischen Überlick über ihre Entwicklung geben und ihre heutige kirchenpolitische Lage möglichst konkret darstellen" [71]). In der Einleitung weist er darauf hin, daß die Grenze zwischen Ost und West . . . durch Jahrhunderte umstritten war [72]). Im ersten Teile gibt er einen geschichtlichen Überblick über den Ursprung und die Vielgestaltigkeit der Ostkirchen, über die Trennung der byzantinischen Kirchen von Rom und den Ursprung der unierten Kirchen. Im zweiten Teile schildert er die neueste Geschichte und jetzige Lage der orientalischen Kirchen auf der Balkaninsel (Konstantinopel — europäische Türkei, Jugoslavien, Bulgarien, Rumänien, Griechenland und Albanien), in Mitteleuropa (die Tschechoslovakei und Ungarn), Osteuropa (Polen, die baltischen Staaten, Rußland) sowie im asiatischen und afrikanischen Vorderen Orient. Die Aufzählung zeigt, daß seine Darstellung alle Gebiete aufnimmt, die wir im ersten Teile unter dem weitgespannten Begriff der osteuropäischen Geschichte zusammengefaßt haben. Nach seiner Terminologie gehören die Tschechoslovakei und Ungarn zu Mitteleuropa [73]), während er zu Osteuropa Polen, Rußland, Litauen, Lettland, Estland und Finnland rechnet [74]). In jedem Querschnitt geht er auf die Lage der Orthodoxen und der Katholiken des orientalischen Ritus ein. Hier liegt eine gelungene Vorarbeit für eine umfassende Kirchengeschichte Osteuropas vor, die vor allem die orientalischen Kirchen berücksichtigt.

Man sollte sich nicht mit Darlegungen der katholischen, orthodoxen, protestantischen und unierten Kirchengeschichte begnügen, so wichtig jede

67) a. a. O. S. 47—61.
68) a. a. O. S. 119.
69) a. a. O. S. 183—192.
70) W. de Vries, Das Östliche Christentum, Neue Folge, Heft 12, Würzburg 1951. Das Buch erschien kurz vorher in italienischer Sprache, Oriente christiano ieri e oggi, Rom 1949.
71) a. a. O. S. 5.
72) a. a. O. S. 15.
73) a. a. O. S. 168—80.
74) a. a. O. S. 181—223.

in ihrer Art für die Erfassung des osteuropäischen Raumes ist. Es fehlt noch eine Kirchengeschichte, die alle diese Teile in einer Gesamtdarstellung behandelt. Es liegen einige Kirchengeschichten einzelner osteuropäischer Länder vor[75]). Sie lassen aber fast alle die nationalen und konfessionellen Bindungen ihrer Verfasser erkennen. Diese Vorarbeiten sind gewiß unentbehrlich für eine große zusammenfassende Darstellung, sofern sie aus ersten Quellen schöpfen und die notwendigen Bausteine zusammentragen. Darüber hinaus sollten aber größere Zusammenfassungen gewagt werden, wie sie Ammann und de Vries in ihrer Art vorbildlich vorgelegt haben.

Vielleicht hängt die vorhandene Lücke mit der Beschränkung zusammen, die sich viele Kirchenhistoriker auferlegt haben. Sie widmen den osteuropäischen Fragen nicht die gleiche Aufmerksamkeit, mit der sie die Geschichte des übrigen Europa ins Auge fassen. Es ist bekannt, daß J. P. Kirsch in den ersten Zeilen seines umfangreichen Handbuches betont: „Die Kirchengeschichte ist die Wissenschaft von der zeitlichen, inneren und äußeren Entwicklung und von der gesamten Wirksamkeit der Kirche als der von Christus dem Herrn gestifteten und vom heiligen Geiste geleiteten Heilsanstalt für die Menschen“ [76]). Es ist hier nicht der Ort, die zahlreichen Anregungen aufzugreifen, die die lebhafte Diskussion der letzten Jahre über den Begriff der Geschichte, Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie vermittelt. Hubert Jedin hat manche davon in seinem Aufsatz „Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers“ [77]) aufgenommen. Seine Bemerkungen über die Anwendung heilsgeschichtlicher Betrachtung auf die wissenschaftliche Erforschung und Darstellung der Kirchengeschichte enthalten die Worte: „Manchmal will es mir auch scheinen, als ob bei uns zu viel über Geschichte philosophiert und theologisiert, aber zu wenig Geschichte getrieben würde“ [78]). Das gilt in hohem Maße für die Behandlung der ostkirchlichen und osteuropäischen Kirchengeschichte.

Die kirchengeschichtlich aufschlußreichen und entscheidenden Tatsachen müssen gesammelt und gedeutet werden, um den weiten Schauplatz der osteuropäischen Geschichte richtig in den Gesamtablauf der Kirchengeschichte einzuordnen. Dabei wird man sowohl die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche, der unierten Kirchen, der Ostkirchen als auch der protestantischen Gemeinschaften ins Auge fassen müssen. Auch die Geschichte des mächtigen Gegenpols, des dialektischen Materialismus und christentumfeindlichen Bolschewismus mit all ihren Voraussetzungen [79]) muß man kennen, um die gegenwärtige Lage des Christentums in Osteuropa zu begreifen.

Zum Begriff der osteuropäischen Kirchengeschichte gehört also die äußere und innere Erfassung der christlichen Entfaltungen im osteuropäischen

---

75) Als Beispiel sei verwiesen auf K. Völker, Kirchengeschichte Polens, Berlin 1930.
76) J. P. Kirsch, Die Kirche im antiken, griechisch-römischen Kulturkreis, Freiburg 1930, S. 1.
77) H. Jedin, Trierer Theologische Zeitschrift, Jg. 61, Trier 1952, S. 65—78.
78) a. a. O. S. 68.
79) Vgl. I. M. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat), München 1950. — Christentum in der Sowjetunion mit Beiträgen von A. M. Ammann S. J., J. Olsr S. J., B. Schultze S. J., G. M. Schweigl S. J., St. Tyzkiewicz S. J. und W. de Vries S. J., hrsg. von W. de Vries S. J., Heidelberg-Waibstadt 1950. — F. J. Sheen, Der Kommunismus und das Gewissen der westlichen Welt, Berlin 1950. — G. Wetter, der dialektische Materialismus, Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, Freiburg-Wien 1952. — H. Falk, Die Weltanschauung des Bolschewismus, Der dialektische Materialismus, gemeinverständlich dargelegt, Würzburg 1952.

Raum. Davon hebt sich der engere Begriff der katholischen Kirchengeschichte Osteuropas ab, die den Aufbau und die Wirksamkeit der römisch-katholischen Kirche von den missionarischen Bemühungen in der ausgehenden Antike bis zur Auflösung der Unionen und ihrer Gefährdung durch den Druck der gegenwärtigen Machthaber beschreibt. Aber auch dieser engere Begriff wird immer wieder auf den weiteren zurückgreifen müssen, um die Ausstrahlungen der Kirche für die Gesamtheit aller Christen in jenen Gebieten zu erfassen.

III

Erste Voraussetzung dafür ist die sammelnde Kleinarbeit, das Studium der Quellen, die Beherrschung mehrerer osteuropäischer Sprachen, um Quellen und Spezialliteratur im Original lesen und beurteilen zu können. Gerade die mangelnde Sprachkenntnis ist eine der Hauptschwierigkeiten, die das beklagenswert magere Wissen über osteuropäische Fragen der Geschichte und Kirchengeschichte mit verständlich machen.

Von dieser Grundforderung ausgehend, wäre als zweites Desiderat die universalkirchengeschichtliche Betrachtungsweise der osteuropäischen Kirchengeschichte zu erstreben. Die Kirche ist ihrem Wesen nach für alle Menschen und die ganze Erde bestimmt. Deshalb muß der Kirchenhistoriker stets den ganzen Weinberg des Herrn betrachten. Er darf nicht am einzelnen Weinstock oder gar der einzelnen Rebe allein haften bleiben. Etwas von der Weite kirchengeschichtlicher Darstellung eines Kenneth Scott Latourette, die sich in den sieben Bänden seiner Geschichte der Ausdehnung der Christenheit widerspiegelt [80]), müßte bei jedem Kirchenhistoriker bemerkbar sein. E. Benz hat durch zwei ausführliche Besprechungen auf dieses Werk aufmerksam gemacht [81]). Aus ihnen geht hervor, wie stark Latourette auch die Geschichte der Ostkirche und Osteuropas berücksichtigt. Benz rühmt bei ihm den globalen Gesichtspunkt, der bei der Schilderung der Ausbreitung des Christentums stets den ganzen Erdkreis im Auge behält. Nach ihm hat „sein Werk die Vorherrschaft der territorial-kirchlichen, national-kirchlichen, denominationalistischen und konfessionalistischen Geschichtsschreibung gebrochen“ [82]). In seinem Band über das Mittelalter widmet er einen großen Raum dem Vorstoß der römisch-katholischen Kirche nach Ostmitteleuropa [83]) und der Ausbreitung des Christentums in Südosteuropa und Osteuropa [84]). Volle Anerkennung verdienen auch seine umfassenden bibliographischen Hinweise [85]).

Was Latourette auf dem Gebiete der Missionsgeschichte als bewundernswerte Einzelleistung hervorgebracht hat, wird nur wenigen auf ihrem Spezialgebiete glücken. Bei der ungeheuren Spezialisierung der einzelnen Forschungsgebiete, bei der Ausweitung und Vertiefung der modernen, geschichtlichen Methoden wird kaum ein einzelner d i e Kirchengeschichte im gesamteuropäischen Raume nach dem neuesten Stand der Forschung be-

80) K. S. Latourette, A History of the Expansion of Christianity, 7 Bde., London 1938—1945.
81) E. Benz, Kirchengeschichte als Universalgeschichte, Saeculum, Jg. 1, München 1951, S. 487—507; Weltgeschichte, Kirchengeschichte und Missionsgeschichte, Historische Zeitschrift, Bd. 173, München 1952, S. 1—22.
82) a. a. O. 1951, S. 506.
83) K. S. Latourette, a. a. O., Bd. 2, The Thousand Years of Uncertainty (500—1500), London 1939, S. 150—222.
84) a. a. O. S. 223—262.
85) a. a. O. Vgl. die angegebenen Kapitel III und IV, S. 456—63.

wältigen können. Dafür sind zu viele wissenschaftliche Voraussetzungen notwendig, die — besonders in Deutschland — fehlen. Unsere Fachbibliotheken und Institute lassen noch viele Wünsche offen[86]).

Deshalb ist die Zusammenarbeit der vorhandenen Kräfte ein drittes, dringendes Desiderat der osteuropäischen Kirchengeschichtsforschung. Die Zahl der deutschen Spezialisten ist nicht groß. Um so notwendiger ist ihre persönliche und sachliche Fühlungnahme.

Seit dem Jahre 1952 erscheint die Zeitschrift „Ostkirchliche Studien“[87]). Durch die Errichtung eines außerordentlichen Lehrstuhles für die Kultur des christlichen Ostens in Würzburg (seit 1947), durch die Arbeitsgemeinschaft der deutschen Augustinerprovinz zum Studium der Ostkirche in Würzburg und die ebendort herausgegebene Zeitschrift stellt diese Stadt am Main zur Zeit einen Mittelpunkt für die Pflege ostkirchlicher Studien in Deutschland dar. Es besteht zwar der ausdrückliche Wunsch der letzten Päpste, daß an jeder katholischen Universität und in jedem theologischen Seminar das Studium der Ostkirche gepflegt wird[88]); die Durchführung dieser Anregung läßt aber in Deutschland noch viel zu wünschen übrig[89]).

Neben diesem Würzburger Zentrum zur Pflege ostkirchlicher Studien ist auch das Ökumenische Seminar der Philipps-Universität in Marburg zu nennen, das sich von protestantischer Seite aus mit Fragen der Ostkirche beschäftigt[90]). Der Arbeitskreis für ostdeutsche Kultur- und Kirchengeschichte[91]), der Göttinger Arbeitskreis für Osteuropa, die Stuttgarter Gesellschaft für Osteuropakunde[92]), das Johann-Gottfried-Herder-Institut in Marburg[93]), die Osteuropa-Institute in Berlin und München[94]) sind noch

---

86) Darauf haben schon H. F. Schmid und E. Trautmann in ihrer Schrift, Wesen und Aufgaben der deutschen Slavistik, ein Programm, Slavisch-baltische Quellen und Forschungen, hrsg. von R. Trautmann, Heft 1, Leipzig 1927, eindrucksvoll hingewiesen.

87) Ostkirchliche Studien, Würzburg 1952. Sie werden von Pater Hermenegild Biedermann O. E. S. A. im Auftrage der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Augustinerordensprovinz zum Studium der Ostkirche herausgegeben.

88) Vgl. z. B. das Rundschreiben Pius' XI. „Rerum Orientalium“ (s. o. S. 13) besonders S. 21: „Wir wissen wohl, daß es Sache der katholischen Universitäten ist, eine besondere Fakultät für Orientkunde einzurichten ..., aber es dürfte auch nicht gar so schwer sein, in jedem theologischen Seminar irgendeinen Professor zu bekommen, der neben Geschichte, Liturgie oder Kirchenrecht wenigstens irgendeine Einführung in die Orientkunde zu geben in der Lage ist.“

89) Als vorbildlich darf das Institutum Pontificium Orientale gelten, das von Benedikt XV. gegründet ist und sich besonders seit dem Ausbau durch Papst Pius XI. als Studiumzentrum für alle wissenschaftlichen Arbeiten auf dem Gebiete der Ostkirche bewährt hat. Seiner Bibliothek, seinen Vorlesungen und Forschungsarbeiten kann zur Zeit nichts Gleichwertiges an die Seite gestellt werden. — Über seine Anfänge vgl. das Rundschreiben Pius' XI. über die Förderung der Orientkunde, a. a. O. S. 15 ff.
Auch die Ansätze amerikanischer Universitätsinstitute, die für das Studium der osteuropäischen Geschichte Erstaunliches sammeln und vorbereiten, bleiben weit hinter dem vorbildlichen Aufbau dieses päpstlichen Institutes zurück.

90) Vgl. den Tätigkeitsbericht des Ökumenischen Seminars der Philipps-Universität in Marburg 1947—1952, hsrg. von T. Siegfried und E. Benz, Marburg 1952.

91) Das Archiv für schlesische Kirchengeschichte wird seit dem 9. Band von K. Engelbert im Auftrag dieses Arbeitskreises herausgegeben, Hildesheim 1951.

92) Vgl. Ost-Europa, Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens, hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde, Stuttgart 1951 ff.

93) Vgl. Wissenschaftlicher Dienst des Johann Gottfried Herder-Institutes, Marburg 1951 ff., und die Zeitschrift für Ostforschung, Marburg 1952 ff.

94) Vielleicht wird das Münchener Osteuropainstitut zu einem Mittelpunkt des Studiums zur osteuropäischen Kirchengeschichte erstarken, da der Leiter des Institutes, Prof. H. Koch, bis auf den heutigen Tag ein starkes Interesse für die Kirchengeschichte Osteuropas behalten hat. — Vgl. etwa H. Koch, Kirchliche Wandlungen im osteuropäischen Raum, Zeitwende, Jg. 23, Stuttgart 1951, S. 295—314; Staat und Kirche in Osteuropa, Zeitschrift für Geopolitik, Jg. 23 Heidelberg 1952, S. 727—36; Zur politischen Predigt in der Sowjetunion, Jahrbuch für Geschichte Osteuropas, Bd. 1, München 1953, S. 158—79.
An seiner Seite steht als Mitarbeiter der kirchengeschichtlichen Sektion des Institutes Prof. A. Ziegler, der sich ebenfalls seit Jahren erfolgreich mit Problemen der russischen Kirchengeschichte beschäftigt hat. — Vgl. z. B. A. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, Das Östliche Christentum, Heft 4/5, Würzburg 1938, und Die Religion in der Sowjetunion, Neues Abendland, Jg. 6, München 1951, S. 615—25.

zu erwähnen, in denen mancherlei Ansätze zur Erforschung der osteuropäischen Geistes- und Kirchengeschichte liegen. Daneben laufen Vorlesungen an vielen deutschen Universitäten und Seminarien, die deutlich das Interesse für osteuropäische Geschichte und Kirchengeschichte bekunden. Ein Überblick aus der letzten Zeit zeigt aber, daß dabei russische Geschichte und Kirchengeschichte besonders stark gepflegt wird[95]).

In der Reihe der deutschen Gelehrten, die als Experten für Fragen der osteuropäischen Kirchengeschichte gelten dürfen, überwiegen ebenfalls die Spezialisten für russische und ostkirchliche Kirchengeschichte. Das Schwergewicht, das Rußland und die Orthodoxie in der osteuropäischen Kirchengeschichte einnehmen, erklärt diese Tatsache einigermaßen. Für die Kirchengeschichte Osteuropas müssen aber — das zieht sich wie ein roter Faden durch diese Abhandlung — alle auf dem osteuropäischen Raume wohnenden Völker und Religionsgemeinschaften erfaßt werden. Die persönliche und sachliche Zusammenarbeit aller Spezialisten, die auf Tagungen und durch Zeitschriften bereits in die Wege geleitet ist, muß vertieft werden, um allen Fragen der Kirchengeschichte in diesem Raume gebührende Aufmerksamkeit zu widmen.

Arnold Toynbee kommt in seinem monumentalen Hauptwerk und in seinen Aufsätzen des öfteren auf die Bedeutung des byzantinischen Erbes in der osteuropäischen Geschichte zu sprechen. Für die Spezialisten wirken seine Ausführungen manchmal etwas zu stark vereinfachend, aber aus seinem Werk leuchtet eine tiefe religiöse Betrachtungsweise. Sie allein bietet dem Kirchenhistoriker den Schlüssel zum Begreifen der osteuropäischen Geschichte. Osteuropa stellt keine religiöse Einheit dar. Der Einbruch und die Wucht der politischen Ereignisse müssen stets aufs neue[96]) in ihrer fördernden und hemmenden Wechselbeziehung bedacht werden. Gerade deshalb ist es eine drängende Aufgabe aller Kirchengeschichtsforscher, in enger Zusammenarbeit mit den Fachhistorikern der osteuropäischen Geschichte, mit Slavisten, Byzantinisten sowie Vertretern der Volkskunde und Religionsgeschichte von oberflächlichen Verallgemeinerungen abzurücken und zu einem besseren Verständnis der Vielfalt der Erscheinungen hinzuführen.

Der Sauerteig des Evangeliums hat immer wieder Menschen und Institutionen in Osteuropa geformt und erneuert. Es ist eine lohnende Aufgabe der Kirchengeschichte, dieses Wirken und diese Wirkung sorgsam zu erforschen und darzustellen. Aus diesen Arbeiten wird sich der Begriff der osteuropäischen Kirchengeschichte klarer herauskristallisieren lassen, als es bisher möglich ist.

---

95) Vgl. z. B. den Bericht, Vorlesungen über Ostfragen an den Universitäten der Bundesrepublik und West-Berlins im Sommersemester 1952, Ost-Europa, Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens, Jg. 2, Stuttgart 1952, S. 317 f. und 399 f.

96) Vgl. etwa G. Stöckl, Die politische Religiösität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates, Saeculum, Bd. 2, München 1951, S. 393—415.

Nicolaus von Cues und das Papsttum

Von W. Nicolay, Frankfurt

AUF DER Legationsreise, die Nicolaus von Cues im Auftrag des Papstes Nicolaus V. durch Deutschland, Belgien und Holland 1451/52 hauptsächlich zur Reform der Kirche ausführte, hat er auch mehrere Städte Bayerns berührt. Mit dem Kloster Tegernsee trat er in einen interessanten Briefwechsel. Dem langjährigen Abt daselbst, Kaspar Aindorffer, und dem Conventualen Bernhard von Waging ist eine der Schriften des Cusanus de visione dei gewidmet und E. Vansteenberghe hat den Briefwechsel des Cusanus mit den Benediktinermönchen zu Tegernsee (in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münster 1915) veröffentlicht unter dem Titel „Autour de la docte ignorance". Freunde mystischer Literatur greifen gern zu dieser Lektüre, weil sie bald erkennen, was für eine innig mit Gott vereinte Persönlichkeit der Briefschreiber gewesen war. Josef Koch hat (in „Nicolaus von Cues und seine Umwelt", Heidelberg 1948) eingehend das Itinerarium von 1451/52 kritisch betrachtet und die Arbeiten früherer Gelehrter darüber ergänzt und berichtigt. Uns interessieren an dieser Schrift besonders die Ausführungen des gelehrten Cusanusforschers über die Gedanken seines Helden über das Papsttum.

Cusanus war 1432 nach Basel gekommen, um die Anliegen des Ulrich von Manderscheid auf dem dortigen Konzil zu vertreten. Derselbe strebte nach dem erzbischöflichen Stuhle zu Trier, und er hatte den Doctor decretorum von St. Florin in Koblenz nach der Konzilstadt am Oberrhein geschickt, um gegen seinen Prätendenten Raban von Helmstatt aufzutreten. Cusanus hatte aber für seinen Kandidaten keinen Erfolg. Die Synode entschied sich 1434 für Raban.

Dem Basler Konzil überreichte Cusanus Ende 1433 die Schrift „de concordantia catholica". Andreas Posch hat dieselbe — gedruckt 1930 zu Paderborn — eingehend behandelt. Cusanus versucht darin ausführlich die Lehre zu begründen, daß der Papst unter dem Konzil steht. Kein Papst hatte jemals diese Lehre von der Superiorität eines Konzils gutgeheißen. Sie war aber damals weithin verbreitet. Nach J. Hashagen (Europa und das Mittelalter, München 1951, S. 38 ff.) wurden zuerst auf der iberischen Halbinsel Stimmen laut, die zur Zeit des Schismas von Avignon ihre Hoffnung auf eine Reform der Kirche von einem allgemeinen Konzil erwarteten. Anfangs neutral, indifferent gegen Avignon und Rom, trat man damals mit Rücksicht auf kirchenpolitische Wünsche, nicht aus positiver Überzeugung, für Avignon ein. Damals war vielfach die Theologie vom Kirchenrecht verdrängt. So wurde dem Konzil und nicht dem Papst die letzte Entscheidung in kirchlichen Dingen zugesprochen. Nach unserem Gewährsmann war die konziliare Theorie wenigstens anfangs nicht revolutionär,

sondern restaurativ, da sie ja nur die Reform der Kirche, besonders deren Wiedervereinigung, bezweckte. Die radikalen Elemente zu Basel dagegen schlugen allmählich derartig revolutionäre Bahnen ein, daß eine beachtliche Minderheit unter dem Präsidenten des Konzils Cesarini und Cusanus die Stadt des Konzils verließ. Mit Recht macht Hashagen die Bemerkung, daß Gedanken von der Superiorität des Konzils über den Papst nur in Krisenzeiten vorkommen. —

Cusanus kannte wohl die Begründer der konziliaren Theorie: Conrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein. Wenn er sodann Gedanken von Ps-dionysius anwendet, der alle Geschöpfe in harmonischer Ordnung als Stufenträger zur Gottheit betrachtet, so schwebt ihm das Idealbild des Reiches als christliche Universalität vor Augen. In dieser muß eine starke Zentralgewalt existieren, die zwar den 300 Vasallen ihre Freiheit läßt, ihnen aber auch klarmacht, daß sie an ihrem eigenen Untergang arbeiten, wenn sie das Reich schwächen. So bedarf auch die Kirche einer starken Zentralgewalt. Wie im Reiche der Reichstag als oberste Behörde anzusehen ist, so ist dasselbe mit dem allgemeinen Konzil in der Kirche der Fall. Während bei dem Konzil von Konstanz die Anhänger der konziliaren Theorie glaubten, aus einem gewissen Notstand für die Oberhoheit des Konzils gegen den Papst eintreten zu müssen, weil man ja den rechtmäßigen Papst nicht kenne, so nahmen die Anhänger dieser Theorie auch auf dem Konzil zu Basel diese Lehre in Anspruch, obwohl ein rechtmäßiger Papst, Eugen IV., existierte. Cusanus übertrug die demokratische Idee der Volkssouveränität auf die Kirche, forderte die Notwendigkeit eines allgemeinen Konzils für die ganze Kirche, um reformatorische Maßregeln für die ganze Kirche einzuführen. Angesichts der Gegner dieser Theorie greift Cusanus zu Schriftstellern der älteren Zeit, berücksichtigt besonders Bischof Cyprian von Karthago, der keinen dem ungeteilten Episkopat übergeordneten Jurisdictionsprimat kenne; ganz richtig bemerkt Posch (S. 60), daß Cyprian auch keinen demokratischen, sondern einen episkopalen Konziliarismus vertrete, wie das Hugo Koch getan hat in seiner Schrift „Cyprian und der römische Primat“ (Leipzig 1910).

Verschiedene Gelehrten irren, wenn sie die konziliare Theorie des Cusanus auf dem Konzil zu Basel zu erklären versuchen. Vansteenberghe (Le cardinal Niclas de Cues, l'action, la pensée, Paris 1920, S. 76) sucht die Parteinahme des Cusanus für das allgemeine Konzil mit dessen eigentümlichem Verhältnis zu der Familie Manderscheid zu erklären. Er bleibt aber für diese Behauptung den Beweis schuldig. Posch bemerkt dazu (S. 172), daß es Cusanus gering einzuschätzen heißt, wollte man dessen Stellung zu Papst und Konzil von dem Ausgang dieses einzelnen Falles abhängig sein lassen. Auch die Concordantia catholica läßt Vansteenberghe allzusehr von dieser Streitsache inspiriert sein. P. Albert in „Nicolaus von Cusa und seine Stellung zu der Lehre des päpstlichen Primates“ in der Festgabe für Hermann Grauert, Freiburg 1910, übersieht den Gesinnungswechsel des Cusanus und bemüht sich vergebens, die Behauptung zu beweisen, daß dieser den Primat in vollem Umfange geglaubt habe, wie das heute bei jedem gläubigen Katholiken der Fall sei. Wer in der Concordantia catholica von Andreas Posch das Kapitel 14 (S. 162 ff.) gelesen hat, kann Alberts Behauptungen nicht mehr teilen.

Bezüglich des Papstes lehrt Cusanus in der Concordantia etwa folgendes: Der Primat des Papstes ist begründet in der Nachfolge Petri, der Zustimmung der Apostel und ganz wesentlich in der Bedeutung Roms. Der Papst hat einen Ehrenprimat, aber keinen Primat der Jurisdiktionsgewalt. Er ist der erste Bischof unter gleichen, soll die ganze Kirche vertreten, Spaltungen in der Einheit der Kirche verhüten. Unklar spricht sich der Verfasser über die Unfehlbarkeit des Papstes aus. Das allgemeine Konzil dagegen ist unfehlbar. Dies hat festzustellen, was Glaubenssache ist und was nicht. Als Richter in Glaubenssachen kann der Papst erklären, ob jemand den Glauben verletzt hat oder nicht. Die Unfehlbarkeit des Papstes als obersten Hirten und Lehrers der ganzen Kirche und seine privaten Ansichten in Glaubenssachen, eine Unterscheidung, die 1870 eine Rolle spielte, war Cusanus unbekannt. Das Konzil hat auch die Gerichtsbarkeit über den Papst, denn er ist nur dessen Einberufer, ein Glied der Kirche. Das Konzil kann nicht nur bei einer Irrlehre den Papst richten, sondern in allen Fällen, in denen er die Kirche schädigt. Cusanus warnt jedoch vor Übereilung, rät zur Mäßigung, der Primat darf nicht angetastet werden, denn ohne Papst ist keine kirchliche Einheit, ohne Papst kein Konzil möglich. Nur die Beschlüsse des Konzils, die einheitlich gefaßt werden, sind verbindlich. Sie haben ihre verpflichtende Kraft nicht durch die Autorität des Papstes, sondern durch den Consens aller Bischöfe.

Wenn es auf dem Konzil zu Basel (1433) hauptsächlich durch die Bemühungen des Cusanus gelang, einen Teil der gemäßigten Hussitten mit der Kirche zu vereinen, so darf man den herzlichen, freundlichen Ton in den zwei Sendschreiben an die im Glauben getrennten Böhmen nicht falsch auslegen. Gewiß macht der Briefschreiber mit Recht auf die Bedeutung der Einheit im Glauben und die Notwendigkeit, mit dem Papst verbunden zu sein, aufmerksam. Aber von einem Wechsel in seiner Überzeugung kann man damals bei einem Schriftsteller nicht sprechen, der an der Concordantia arbeitete. — Cusanus war hocherfreut, daß es Kaiser Sigismund gelang, die Kurie und die Basler miteinander zu versöhnen. Diese Großtat des Schutzherrn der Kirche strahlte bei allen persönlichen Schwächen des Herrschers ohne Frage ihren Glanz auf das deutsche Reich aus. Wer dürfte besser als Cusanus die Notwendigkeit eines starken kaiserlichen Armes für die Kirche erkannt haben? Deshalb unterstützte er mit den Waffen des Geistes die kaiserliche Ostpolitik gegen die werdende Großmacht der Osmanen, für die sein väterlicher Freund und Lehrer, Kardinal Cesarini, zu Varna den Heldentod erlitt. Ob Pius II. seinen Brief an den Sultan mit Gedankengut aus des Cusanus Schrift, „die Sichtung des Alkoran" (I. Buch, Heidelberg, herausgegeben von Neumann, 1943, II. und III. Buch, herausgegeben von G. Hölscher, Heidelberg 1951) schmückte, erscheint zweifelhaft. Pius II. starb einige Tage nach dem Tode des Cusanus, der ebenfalls mit glühendem Eifer für die päpstliche Kreuzzugidee gekämpft hatte.

Die Schrift des Cusanus „de auctoritate presidenti in concilio generali" (1433) hat Gerhard Kallen („Cusanus-Texte, II. Traktate, Heidelberg 1939) neu herausgegeben. Cusanus legt darin (S. 475 ff.) dem Papst das Recht bei, persönlich oder durch seine Legaten gemeinsame zustimmende Beschlüsse zu fassen. Die Legaten des römischen Stuhles dürfen keinesfalls mißachtet werden. Man muß sie zum allgemeinen Konzil zulassen, sonst

wäre die Beschlußfassung des Konzils nichtig. In Wirklichkeit hatte die Zulassung der Legaten, gegen welche die konziliaristischen Ultras mit allen Mitteln ankämpften, nicht viel in Basel zu bedeuten. Kaiser Sigismund sprach von gemalten Bildern.

Cusanus, der 1435 lange Zeit in Münstermaifeld geweilt hatte und 1436 nach Basel zurückgekehrt war, schied aus der Stadt des Konzils bei dem Bruche der Mehrheit gegenüber Eugen IV. (1437). Er verläßt mit einer beachtenswerten Minderheit Basel und begibt sich nach Konstantinopel. Der Papst hatte unterdessen das Basler Konzil aufgelöst und ein anderes zu Ferrara-Florenz eröffnet.

Die weitere Entwicklung der Cusanischen Ideen betreffs des Papsttumes beleuchtet Josef Koch eingehend (in „Cusanus-Texte IV. Briefwechsel des Nicolaus von Cues, Erste Sammlung", Heidelberg 1944, und „Nicolaus von Cues und seine Umwelt", Heidelberg 1948). Wir lesen darin in dem Briefe vom 16. April 1438 an Franzisco Piccolapasso, Erzbischof von Mailand, daß der Briefschreiber über den Erfolg des Cusanus in Konstantinopel erfreut ist und immer noch auf eine Verständigung mit Eugen IV. hofft. Cusanus wird Mitte Juni zu den schwäbischen Reichsstädten gesandt, um diesen die Vorschläge des Papstes betreffs Verhütung eines Schismas zu unterbreiten. Oktober/November ist er Mitglied der päpstlichen Kommission auf dem Reichstag zu Nürnberg, März und April 1439 Agent des Papstes auf dem Mainzer Kongreß, ohne aber zur päpstlichen Legation zu gehören. Ende Juli 1439 fand eine oder mehrere Besprechungen in Koblenz und Oberlahnstein statt. Daran nahmen teil: Johann von Gelnhausen, Abt zu Maulbronn, wohl Vertreter des Pfalzgrafen bei Rhein, Johannes Lieser, Rat des Erzbischofs von Mainz, Tilmann Joel von Linz, Propst von St. Florin in Koblenz, Ratgeber des Erzbischofs von Köln. Davon ist die Rede in dem zweiten Brief vom 4. August, geschrieben auf dem Marktschiff von Mainz nach Frankfurt. Der Brief war an Peter van den Meer gerichtet. Die Ratgeber der drei Kurfürsten sollen auf dem Reichstag zu Frankfurt tätig sein, und für deren kirchliche politische Richtlinien haben sie folgende Beschlüsse formuliert: Die Kurfürsten sollen erklären, daß sie sich jeder Politik versagen, die zum Schisma führt oder die Autorität des Papstes mindert. Deshalb werden sie auch keine zeitweilige Amtsenthebung des Papstes zulassen, erst recht nicht dessen Absetzung befürworten. Sie wollen lebenslänglich Eugen IV. die Treue halten. Die Kurfürsten sind bereit, auf die Vorwürfe der Basler einzugehen und diese auf einer Versammlung an einem für die Gesamtkirche geeigneten Orte prüfen zu lassen. Cusanus hoffte, daß diese Vorschläge auf dem Fürstentag zu Frankfurt angenommen würden. Der Tag wurde nach Mainz verlegt. Cusanus nahm daran teil. Die Kurfürsten erneuerten jedoch ihre Neutralitätserklärung vom 20. 3. 1438, die noch eine Reihe von Jahren dauern sollte. Der dritte Brief, ebenfalls auf dem Marktschiff von Mainz nach Frankfurt (4. August) geschrieben, ist an Thomas Parentucelli gerichtet, den späteren Papst Nicolaus V. Die beiden Briefe wurden von den Baslern aufgefangen, und man warnte die Kurfürsten, sich von der Kirchenpolitik des Cusanus nicht beeinflussen zu lassen. Die Basler verlangten die Verhaftung des Cusanus als eines offenkundigen Häretikers. Die Ver-

haftung kam jedoch nicht zustande. Es zeugte aber diese Tatsache von dem großen Einfluß, den schon damals Cusanus genoß.

Brief 4 und 5 sind nach dem 4. Juli 1439 geschrieben. Der 4. an die Kartäuser (wohl zu Mainz) und der 5. wohl an den kaiserlichen Rat Peter von Eich, den späteren Bischof von Eichstätt. Darin wird auf die Sentenz des apostolischen Stuhles und des Konzils zu Florenz hingewiesen, welche den Anschluß an das Konzil von Basel unter der Strafe der ewigen Verdammnis verbieten. Beide Briefe heben die Heilsnotwendigkeit, zur Kirche zu gehören, die mit dem Papst verbunden ist, hervor, denn der Papst hat durch Christus den Auftrag erhalten, die Kirche zu erbauen, aber es ist auch darin bemerkt, daß der Papst unter dem Konzil steht.

Die Bedeutung der zwei Briefe liegt darin, daß sie den allmählichen Übergang des Cusanus von dem Standpunkt der Concordantia, der Superiorität des Konzils, zum Papste als Oberhaupt der Kirche beleuchten. Angesichts der in der Concordantia geäußerten Ansicht kommt das entscheidende Motiv des Cusanus betreffs seines Frontenwechsels zum Durchbruch — die Union der Griechen mit Rom. Energisch widerspricht Koch der Behauptung Gerhard Kallens (Erläuterungen zu „de autoritate presidenti", S. 81), daß die nach 1438 vorgetragene Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und Jurisdiktion Cusanus mit denselben Worten jetzt verteidige, mit denen er sie vor 1438 geleugnet habe (Koch in Cusanus u. s. Umwelt S. 19 f.). Koch beweist seine Ansichten dadurch, daß er die Concordantia und die beiden Briefe von 1439 miteinander vergleicht, betreffs der Ansichten des Cusanus über Kirche, Papst und Konzil. Eine neue Theorie hat Cusanus in den Briefen nicht aufgestellt, aber während in der Concordantia die Kirche auf das Priestertum aufgebaut wird: Gnadenmittel, Priestertum und Volk sind die Hauptfundamente der Kirche, die bischöflichen und päpstlichen Würden sind nur „akzidentelle Teile" der Kirche, die zum „Wohlsein" der Kirche eingerichtet sind und vor allem die Einheit der Kirche garantieren sollen, ist jetzt in den Briefen von einem Episkopat und einem Lehrstuhl in der Kirche die Rede. Die Kirche hat danach ihre Einheit durch das Oberhaupt, und dem Lehrstuhl kommt die Leitungsgewalt zu. Es wird demnach der Schwerpunkt in der Kirche auf das Papsttum verschoben.

Eine neue kirchliche Theorie über Papst und Kirche entwickelt Cusanus in dem Briefe an Roderich Sanchez, geschrieben zu Frankfurt an den Gesandten des kastilischen Königs am 20. Mai 1442. Darin heißt es: es gibt eine unsichtbare Kirche und eine sichtbare Kirche. Die sichtbare enthält Gute und Böse und ist an ihren äußeren Zeichen erkennbar. In ihrem Oberhaupt ist alles zusammengefaltet enthalten. In Petrus hat die Kirche, die Vereinigung aller Gläubigen, sich durch die Predigt aus sich entfaltet. Petrus hat die Fülle aller Gnaden, die für die Erhaltung und Leitung der Kirche notwendig sind. In der entfalteten Gegenwart ist im Papsttum als principatus universalis jede Teilgewalt der Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe enthalten, deren Gewalt ist in ihrer Natur beschränkt (contract). Jede dieser Gewalten hat an der Fülle der höchsten Gewalt teil, kommt ihr aber nicht gleich. Die neue Theorie dürfte Cusanus infolge seiner Studien bei Abfassung der Docta ignorantia gewonnen haben, wonach die

wahre Einheit nicht das Produkt der Vielheit sein kann. Die Kirche kann also nur auf einem Oberhaupt basieren, das Leitungsgewalt hat. Die Kirche wird jetzt auf Petrus aufgebaut und nicht auf dem Volk.

Während in der Concordantia das Konzil im Vordergrund steht und gesagt wird, daß das Konzil die Kirche vergegenwärtige, unmittelbar und mit Sicherheit, da es von Christus seine Autorität besitzt, betonen die zwei Briefe auch die Vergegenwärtigung der Kirche durch das Konzil, aber nicht mehr als wesentlich. Zum Zustandekommen des Konzils kommen jetzt der Papst und die Bischöfe in Frage. Sie sind berechtigte Mitglieder des Konzils, weil Christus ihnen den Auftrag gegeben hat, die Kirche zu regieren. In den zwei Briefen fehlt allerdings auch nicht der Gedanke der Vergegenwärtigung des Konzils, weil auch das Konzil von Konstanz ihn gebraucht hat. Cusanus bemerkt jedoch, daß die Konzilien im Altertum den Gedanken der Vergegenwärtigung nicht kennen. Es heißt da nur, daß sie von der Gesamtkirche berufen sind. Wer heute an einem Konzil teilnehmen will, muß mit dem Papst in Verbindung stehen. Ausführlich spricht Koch sich über den Begriff der Vergegenwärtigung aus. Kallen behauptet in den Erläuterungen zu De autoritate . . . repräsentatio habe bei Legisten (44 ff.) und bei Cusanus (73 ff.) nur die Bedeutung der Stellvertretung auf dem Konzil. Koch dagegen weist (in N. v. C. und seine Umwelt S. 24 und Anmerkung 5) überzeugend nach, daß das Wort nur Vergegenwärtigung bedeuten kann.

An die Stelle des nebenbei erwähnten Konzils tritt jetzt im Briefe an Rodrigo Sanchez (Koch Umwelt S. 27) der sacer Princeps. „Soweit man von einer absoluten Gewalt in der Kirche sprechen kann", hat sie der Papst. Die untergeordneten Leiter sind seiner Gewalt nicht gleich, die Gläubigen müssen ihm gehorchen, er ist der Hort der Wahrheit und die schützende Mauer gegen das Schisma. Er hat die Aufgabe, die Kirche zu erbauen, diese von Christus ihm verliehene Gewalt kann ihm kein Konzil abnehmen.

Gerade die Union der römischen Kirche mit der griechischen und das Schisma der Basler — Cusanus sagt, daß das Schisma etwas Teuflisches sei — haben dem Moselaner die Augen geöffnet. Er und die anderen Papsttreuen wandten sich mit Entsetzen von der Partei der Basler ab und erkannten jetzt ganz deutlich, daß Petrus der Fels ist, auf dem Christus seine Kirche erbaute.

In den Erläuterungen, die Kallen in seiner Schrift „De autoritate . . ." beifügt, fordern einige seiner Bemerkungen lebhaften Widerspruch heraus. Koch spricht mit Recht, „soweit man von einer absoluten Gewalt in der Kirche reden kann" (Umwelt S. 27), aber Kallen hat das absolutistische Moment ganz einseitig und unrichtig betont (S. 36, 41, 42, u. a.). Er folgt einseitig den Ansichten Döllingers, Schultes nach 1870, welche die Vollgewalt des Papstes gleichsam als willkürliche, schrankenlose Gewalt auffassen, ohne zu wissen, daß noch 1861 Döllinger gesagt hat, daß die päpstliche Gewalt die gebundenste ist, die man sich denken kann. Daran hat auch der 18. 7. 1870 nichts geändert. Wer heute behauptet, das vatikanische Konzil habe den absolutistischen Machtanspruch des Papstes zum Dogma erhoben, um die Jurisdiktion des Papstes in Kirche und Staat zu

mißbrauchen, sagt Unwahres. Schon das Konzil zu Florenz hat gelehrt, daß Christus in Petrus den vollen Jurisdiktionsprimat zum besten der Kirche eingesetzt hat. Cusanus hat an das Florentinum geglaubt, sonst wäre er ja aus der Kirche ausgeschieden (vgl. Herchenröder „Kirche und Staat" 1873, S. 84 und 38 f.)

Die Darlegung des Cusanus auf dem Reichstag zu Mainz 1439 veranlaßten Enea Piccolomini, der damals noch zu den Baslern hielt, zu dem Ausspruch, daß Nicolaus von Cusa der Herkules aller Anhänger Eugens IV. sei. Zehn Jahre lang hat Cusanus auf den wichtigsten Reichstagen und Fürstentagen Nürnberg, Mainz und Frankfurt für den Papst und das Pasttum gekämpft, weshalb Eugen IV. ihn zum Kardinal in petto „wohl am 16. Dezember 1446 ernannte" (Posch, S. 17 Anm. 1) und Nicolaus V. ihn feierlich am 28. Dezember 1448 als Kardinal proklamierte. Wenn auch in den Briefen an Sanchez manche Unklarheiten zu finden sind und auch späterhin Cusanus vielfach sich bemüht, durch Einschränkungen und oft gewundene Ausführungen den Rückzug von seinen eigenen Ansichten zu verschleiern, um eine Brücke zwischen einst und jetzt zu finden (Posch S. 170), so bleibt trotzdem wahr, daß ein entschiedenes Abrücken von den früher geäußerten Ansichten deutlich in die Erscheinung tritt.

Ehses hat (in „Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1911" XXIII, 274 ff.) den Reformentwurf des Kardinals Nicolaus von Cusa nach einer vatikanischen Abschrift ediert und besprochen. Papst Julius III. suchte das Reformwerk der Kirche ohne Konzil durchzusetzen, und unter den Stimmen der Vergangenheit erscheint unter der Rubrik ex reformatione cardinalis de Cusa ein gedrängter Auszug aus dem Reformentwurf des Cusanus, d. h. aus dem Teil, der den Kardinälen gewidmet war. Die Abschrift ist keine private Arbeit, sondern von Pius II. erbeten und sollte der Reform der Kirche, besonders der römischen Kurie dienen. Pius II. dürfte, durch die reformatorische Arbeit des Cusanus in Deutschland veranlaßt, auch die Reform der römischen Kurie in seine Hand gelegt haben. Aus der großen Reformbulle vom Jahre 1464, die kurz vor dem Tode des Papstes erschien, ergibt sich, daß Pius in allen wesentlichen Punkten vollständig mit Cusanus übereinstimmt. Jeder Leser der Reformbulle und des Entwurfs des Cusanus kann feststellen, wie viel an der Reform des Cusanus in die Tridentinischen Dekrete und das heutige Kirchenrecht geflossen ist. Pius hat den Gedanken an die Reform, mit der er sein Pontifikat begann, niemals fallen gelassen, sondern gleichsam als letzte Willenserklärung seinem Nachfolger hinterlassen. Cusanus kommt von Anfang bis Ende ein wesentlicher Anteil an den Reformabsichten des Papstes zu. Cusanus, der 1452 durch das Allerheiligentor in Frankfurt über Aschaffenburg als Fürstbischof nach Brixen ritt, konnte nicht wissen, daß einer seiner Nachfolger auf demStuhle des hl. Cassian, Vincenz Gasser, als Abgeordneter von Tirol 1848 in der Nähe des Allerheiligentores gewohnt hat. Gasser hat einen hervorragenden Anteil genommen an den Vorarbeiten zu der Unfehlbarkeitserklärung 1870, gehörte mit Martin, Lechodowski, Pie, Bischof von Poitiers, zu den Vorkämpfern der Unfehlbarkeit, sorgte, daß die Mißverständnisse ausgeräumt wurden, und kein Geringerer als der spätere Papst Leo XIII. sprach am 10. März 1880 von Gasser die Worte: „Dum loqebatur, omnes ab ore eius pendebamus", und Pius IX. nannte ihn das

Juwel von Brixen. Im Arbeitszimmer Gassers zu Rom, so berichtet Zobel (in: Vincenz Gasser, Brixen, 1833, 482 ff.), hat der Bischof sich auch mit den Fällen Honorius, Vigilius u. a. auseinandergesetzt. Dann begab er sich (S. 489) in den Vatikan, in die Peterskirche, vor die Confessio Petri, und betete u. a. die Worte daselbst: „Von hier aus strahlte der eine Glaube über den Erdkreis." Auch Cusanus glaubte an die bekannten Worte: Ubi Petrus, ibi ecclesia.

Die formale Anlage des 95. Psalmes

P. Dr. Lucas Kunz O.S.B., Gerleve/Westf.

NEUERE AUSGABEN und Kommentare bieten den lateinischen oder deutschen Text der Psalmen vielfach in übersichtlicher Gliederung. Häufig sind dem Text auch Überschriften beigegeben, die den Inhalt der Psalmen und ihrer Abschnitte kurz zusammenfassen. Rein formale Gesichtspunkte werden in diesen Ausgaben — man vergleiche etwa die von Miller (seit 1920), Henne (A.T., 1934), Herkenne (Bonner Bibel, 1936) und die offizielle römische Ausgabe der neuen lateinischen Psalmenübersetzung (1945) — mehr oder weniger bewußt zurückgestellt, da eine sichere und allgemein anerkannte Methode formaler Psalmengliederung noch nicht gefunden wurde. Man begnügt sich mit einer Einteilungsweise, die hauptsächlich vom Inhalt her begründet wird. Doch ist man auch auf diesem Wege noch nicht zu einheitlichen Lösungen gekommen, wie ein Vergleich der genannten Ausgaben es beweist.

Wird nun aber eine wirklich verbindliche Gliederung der Psalmen (gleiches gilt ganz allgemein für die verschiedenen Bücher des Alten und Neuen Testamentes) ohne Zuhilfenahme formaler Beobachtungen je zu erreichen sein? Wohl kaum. Man wird stets erneut versuchen müssen, die inhaltliche Gliederung eines Psalmes vom Formtechnischen her zu ergänzen, nicht zuletzt deshalb, um auch den Inhalt der Psalmen selbst besser verstehen zu können. Dabei wäre indes gewissenhaft zu prüfen, ob die formalen Bestandteile eines Psalmes nicht beträchtlich mehr mit den von seinem Gedankengang aus erkennbaren Abschnitten übereinstimmen, als dies nach den bisher bekanntgewordenen Strophentheorien — etwa denen von Zenner (1896) oder Condamin (1933) — der Fall zu sein scheint. Grundsätzlich aber sollte man sich davor hüten, am überlieferten Text irgendwelche „Korrekturen" formaler Art vorzunehmen.

Die folgenden Darlegungen zum 95. Psalm (Vulgatazählung: Cantate Domino canticum novum, cantate Domino, omnis terra) mögen an einem Einzelbeispiel einmal zeigen, welch ungeahnt innige Zusammenhänge in einem Psalm zwischen formaler Gliederung und inhaltlicher Gestaltung bestehen können. Methodisch gehen diese unsere Ausführungen einen Weg, der längst beschritten wurde: Es wird auf textliche Entsprechungen (Responsionen), gleiche Zeilenschlüsse, verwandte Einleitungswendungen, auf Gruppenbildungen und Proportionen geachtet, aber hierbei werden auch scheinbar nur unwichtige Einzelheiten nicht übersehen. Verfasser konnte zu seiner Analyse einige Erfahrungen auswerten, die er bei einer Reihe von Untersuchungen zur formalen Gestalt der Melodien des gregorianischen Chorals, seiner Texte und, allgemein, antiker Liedtexte, einschließlich der Psalmen (Urtext und Vulgatatext), gewann. Die früheren Ergebnisse veröffentlichten wir in den vier Heften unserer Sammlung

„Aus der Formenwelt des gregorianischen Chorals“ (Münster, Aschendorff, 1946—1950), vor allem im ersten Kapitel des vierten Heftes, das „Antike Liedtexte“ formal untersucht.

Wir gehen im folgenden zunächst vom Vulgatatext aus, dessen Bedeutung für Formuntersuchungen nicht unterschätzt werden darf, geben aber am Schluß die wesentlichen formalen Parallelen (Übereinstimmungen und Abweichungen) zur Septuaginta (Ausgabe Rahlfs) und zum Urtext (Ausgabe Kittel) genauer an. Auf textrhythmische Fragen gehen wir hier nicht ein. Der folgende erste Abschnitt behandelt die drei Teile des 95. Psalmes in ihrem Verhältnis zueinander (I), der zweite die Formgebung innerhalb dieser drei Teile (II), der dritte vergleicht den Vulgatatext des 95. Psalmes mit dem Text der Septuaginta und dem Urtext (III).

I

Vom Inhalt und Gedankengang aus betrachtet, sind, so mag es zunächst scheinen, mehrere Gliederungen des 95. Psalmes möglich. Denn Miller und das neue Römische Psalterium geben vier Teile an (Zäsuren nach Vers 3, Vers 6 und Vers 10), Henne deren drei (Zäsuren nach Vers 6 und Vers 9). Herkenne, der allerdings den 10. Vers als „Einschub“ nicht mitrechnet, führt eine Gliederung durch, die mit jener von Miller im wesentlichen übereinstimmt, aber den letzten Satz des Psalmes (Vers 13 cd) noch als eigenen (fünften) Bestandteil absondert. Eine Dreiteilung mit den Zäsuren nach Vers 6 und Vers 10 liegt den Psalmenerklärungen von Wolter (Psallite sapienter, seit 1869), Kalt (Herders Bibelkommentar, 1935) und Nötscher (Echter-Bibel, 1947) zugrunde. Dieser letzten Art der Gliederung schließen auch wir uns an[1]). Eine Einteilung des 95. Psalmes in drei Abschnitte mit den Gruppen Vers 1—6, Vers 7—10 und Vers 11—13 ist, so scheint es uns, nicht nur inhaltlich durchaus möglich, ja besonders einleuchtend, sondern aus formalen Gründen geradezu gefordert. Denn nur so wird die formale Anlage dieses Psalmes sichtbar, deren kunstvoller Organismus nicht das Werk eines Zufalles sein kann und deren Kenntnis wohl auch eine in allem einheitliche Exegese und Auswertung seines Textinhaltes fördern könnte.

Für die angegebene Gliederung sprechen, kurz zusammengefaßt, drei Gründe, die sich gegenseitig ergänzen und umso höher zu werten sind, als die hier aufgewiesenen formalen Beobachtungen keine „Korrekturen“, auch nicht die nur einer einzigen Silbe verlangen: 1. Die Anfänge der genannten drei Teile sind inhaltlich und formal gleichgestaltet; 2. Mitte, bzw. Schlüsse der einzelnen Hauptteile sind durch Responsionen so miteinander verknüpft, daß der Psalm auch durch sie zu einem wohlgeordneten Ganzen zusammengefügt wird; 3. Alle drei Hauptgruppen lassen sich in gesetzmäßig verteilte, gut proportionierte Teilgruppen auflösen, die lückenlos und systematisch untereinander verkettet und mit den üblichen Verszeilen oder Doppelzeilen identisch sind.

[1]) Von der Gliederung bei Miller und im neuen römischen Psalterium unterscheidet sie sich nur dadurch, daß hier deren erster und zweiter Teil zu einem einzigen zusammengefaßt werden. Offenbar wurde von Miller und im neuen Psalterium diese Teilgliederung durchgeführt, um den Gedankengang des Psalmes leichter erkennen zu lassen. Doch läßt sich dies durch eine inhaltlich-formale Analyse des Psalmes ebensogut, ja, wohl sogar noch besser erreichen.

Es sei hier zunächst auf die formalen Beziehungen der drei Hauptteile zueinander hingewiesen, an erster Stelle auf die inhaltlich-formalen Parallelen ihrer Eingangsverse. Es handelt sich um folgende Verse, deren Inhalt und Formgebung man miteinander vergleichen möge:

Teil I
1 Cantate Domino canticum novum,
Cantate Domino, omnis terra.
2 Cantate Domino et benedicite nomini eius.

Teil II
7 Afferte Domino, patriae gentium,
Afferte Domino gloriam et honorem:
8 Afferte Domino gloriam nomini eius.

Teil III
11 Laetentur coeli et exultet terra,
Commoveatur mare et plenitudo eius,
12 Gaudebunt campi et omnia, quae in eis sunt.

Übereinstimmend enthalten diese Eingangsverse einen Aufruf zum Lobe Gottes oder zur Freude. Alle verwendeten Verben stehen im Imperativ, oder haben Imperativbedeutung. Letzteres gilt für die Eingangsverben des Teiles III, die von Miller in folgender Weise übersetzt werden: „Des freue sich der Himmel und die Erde jauchze, aufrauschen soll das Meer samt seiner Fülle; frohlocken soll das Feld und alles, was darin ist."

Ferner ist zu beachten, daß diese Aufrufe zum Lobe und zur Freude je dreimal erfolgen, bzw. sich auf je drei Zeilen erstrecken. Im übrigen ist die formale Verknüpfung zwischen Teil I und II strenger als zwischen ihnen und Teil III. Denn nur in Teil I und II steht dreimal ein gleiches Wort (cantate und afferte). In Vers 11 und 12 sind die drei, bzw. vier Imperative (laetentur, exultet, commoveatur, gaudebunt) nur inhaltlich gleich. Die Anfänge von Teil I und II stimmen auch darin überein, daß in beiden die jeweils dritte Zeile (Vers 2 und 8) in gleicher Weise mit „nomini eius" schließt.

Wie die Einleitungsverse, sind auch Mitte und Schlußverse der drei Hauptteile ganz oder teilweise aufeinander bezogen, nämlich durch Responsionen, die zugleich für das Verständnis des Psalmes wichtig, in gewissem Sinn sogar ausschlaggebend sind. Man vergleiche die folgenden Texte miteinander:

Teil I
2 Annuntiate de die in diem salutare eius,
3 Annuntiate inter gentes gloriam eius,
In omnibus populis mirabilia eius.

4 Quoniam magnus Dominus et laudabilis nimis,
Terribilis est super omnes deos;

5 Quoniam omnes dii gentium daemonia,
Dominus autem coelos fecit.

6 Confessio et pulchritudo in conspectu eius,
Sanctimonia et magnificentia in sanctificatione eius.

Teil II
8 Tollite hostias et introite in atria eius,

9 Adorate Dominum in atrio sancto eius,

Commoveatur a facie eius universa terra:

10 Dicite in gentibus, quia Dominus regnavit,
Etenim correxit orbem terrae, qui non commovebitur,
Judicabit populos in aequitate.

Teil III 12 Tunc exultabunt omnia ligna silvarum:

13 A facie Domini, quia venit,
Quoniam venit, judicare terram;

Judicabit orbem terrae in aequitate
Et populos in veritate sua.

Zunächst fällt bei diesen Texten auf, daß in Teil I und II die Imperativformen der Eingangszeilen wieder aufgegriffen werden. So enthält Teil I zweimal ein „annuntiate", Teil II die Aufrufe „tollite", „adorate", „commoveatur" und „dicite". Doch vollzieht sich hier inhaltlich eine Wendung. Nicht mehr, oder doch nicht mehr allein, wird nur ganz allgemein zum Lobe und zur Anbetung Gottes aufgerufen, sondern nunmehr ausdrücklich die Verkündigung der Gotteswahrheiten an die Heiden verlangt. In Teil I geschieht dies sogleich nach den drei „Einleitungsversen" durch das zweifache „annuntiate", in Teil II erst bei der mit „dicite" beginnenden Zeile. Damit leitet der Psalmist, wie es scheint, zu seinem Hauptanliegen über.

Was den Inhalt der Verkündigung angeht, so wird in Teil I zwar ganz allgemein auf Gottes Größe und Herrlichkeit (gloria, magnificentia) hingewiesen, doch nicht ausschließlich nur darauf. Gott wird auch als der Furchtgebietende (terribilis) und Heilige (sanctificatione) bezeichnet. In Teil II wird dann deutlicher gesagt: „Gott ist Herrscher" (regnavit) und „Richter" (judicabit). Schließlich wird in Teil III die Verkündigungswahrheit ganz klar ausgesprochen: „Gott kommt (venit), um alle Völker zu richten." So entfaltet sich erst nach und nach der volle (eschatologische) Inhalt des Verkündigungsgegenstandes. Aber auf das, was im letzten Teil gesagt wird, zielt schon der erste Teil hin und bereitet, zusammen mit Teil II, darauf vor.

Bildet unter diesem Gesichtspunkt Psalm 95 eine inhaltlich in sich geschlossene Einheit, so ist es lehrreich, zu erkennen, wie auch vom Formalen her der Zusammenschluß der drei Hauptteile zu einem organischen Ganzen gestützt und gefördert wird. Im einzelnen läßt sich folgendes beobachten:

1. Schon der erste Vers des Teiles I lenkte seinen Blick auf die „gesamte" Welt („omnis terra"), und in inhaltlich ähnlicher Weise sprechen auch Teil II und III vom „Ganzen" der Welt („orbem terrae").

2. Sodann beachte man, daß die „Aufforderung" zur Verkündigung (annuntiate, dicite) ausdrücklich nur in Teil I und II ausgesprochen wird. Sofern diese beiden Aufforderungen in Teil I und II am Anfang der Verkündigungsabschnitte stehen, kann man hier formal von erneuter anaphorischer Verknüpfung dieser beiden Teile reden.

3. Die zur Verkündigung als solcher überleitenden Partikel „quoniam" und „etenim" (über „quia" siehe weiter unten) sind auf alle drei Teile verstreut. Es handelt sich aber, formal bedeutsam, um eine symmetrische Verteilung:

Teil I : „quoniam"
Teil II : „etenim"
Teil III: „quoniam"

Je ein „quia“ steht in Teil II und III, aber jeweils in der Mitte einer Zeile, also an formal nicht so hervorragender Stelle, wie „quoniam“ und „etenim“. Wir dürfen darum hier diese Partikel übergehen.

4. Der Hauptgegenstand der Verkündigung des 95. Psalmes, „Gott wird alle Völker richten“, ist an zwei formal hochwertigen Stellen ausgesprochen, nämlich in den Schlußversen der Teile II und III. Zwar sind die beiden Schlußwendungen nicht ganz gleichlautend („orbem terrae“ und „populos“ werden gegeneinander ausgetauscht). Das hebt aber den Refraincharakter der beiden Schlußzeilen nicht auf (freiere Art der Refrainbildung). Die beiden Sätze haben, formal gesehen, epiphorischen Charakter. Und man wird kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß diese Epiphorae, die durch die Teile II und III enger zusammengeschlossen werden, ein bewußtes Gegenstück zu den Anaphorae „annuntiate . . .“ und „dicite . . .“ bilden, mit denen die Verkündigungsabschnitte in Teil I und II, also den beiden Anfangsteilen des Psalmes, eingeleitet werden.

So sind also, um dies kurz zusammenzufassen, aus der Textgestalt der drei Hauptteile des 95. Psalmes zwei Formtendenzen herauszulesen: Das Streben, die drei Teile (wie es in den „Einleitungszeilen“ zu beobachten war; vgl. auch das über „omnis terra“ und „orbem terrae“ Gesagte) formal und inhaltlich einander anzugleichen. Darüber hinaus aber auch Anzeichen formaler Gegensätzlichkeit, verbunden mit dem Bemühen zu symmetrischer Gesamtplanung, wie dies, mit einfachen (und bekannten) Mitteln, in den Verkündigungsabschnitten zum Ausdruck kommt. Ähnliche formale Gesetzmäßigkeiten wird man auch in der Gestaltungsweise der einzelnen Hauptteile, sofern jeder für sich ein selbständiges Ganzes bildet, beobachten können.

II.

Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß man auch den Eigenbau der drei Hauptteile nicht nur in engem Anschluß an ihren Inhalt und Gedankengang, sondern ebenfalls wiederum unter formalen Gesichtspunkten untersuchen muß, um die kunstvollen, aber keineswegs „minutiösen“ Gesetzmäßigkeiten ihres Aufbaues zu erkennen und die so gewonnenen Erkenntnisse für eine entsprechende Teilgliederung der drei Abschnitte auszuwerten. Man beachte die sinnvoll proportionierte Gruppenordnung, wie sie in der folgenden Textverteilung zu finden ist, aber auch darauf, wie die angegebene Gruppenordnung durch zahlreiche, ja geradezu systematisch angewandte „Parallelismen“ im Sinne des Parallelismus membrorum (in dessen verschiedenen Erscheinungsformen) sowie durch Responsionen (Anfangsreime, Endreime und Verknüpfung der Teilgruppen untereinander) zum Ausdruck kommt. Die drei Hauptteile werden im folgenden durch die drei Buchstaben A, B und C bezeichnet:

A

1 Cantate Domino canticum novum,
Cantate Domino, omnis terra.

2 Cantate Domino et benedicite nomini eius,
Annuntiate de die in diem salutare eius,

3 Annuntiate inter gentes gloriam eius,
In omnibus populis mirabilia eius.

4 Quoniam magnus Dominus et laudabilis nimis,
Terribilis est super omnes deos,

5 Quoniam omnes dii gentium daemonia,
Dominus autem coelos fecit.

6 Confessio et pulchritudo in conspectu eius,
Sanctimonia et magnificentia in sanctificatione eius.

B

7 Afferte Domino, patriae gentium,
Afferte Domino gloriam et honorem.

8 Afferte Domino gloriam nomini eius,
Tollite hostias et introite in atria eius,

9 Adorate Dominum in atrio sancto eius.
Commoveatur a facie eius universa terra:

10 Dicite in gentibus, quia Dominus regnavit.
Etenim correxit orbem terrae, qui non commovebitur,
Judicabit populos in aequitate.

C

11 Laetentur coeli et exultet terra,
Commoveatur mare et plenitudo eius,

12 Gaudebunt campi et omnia, quae in eis sunt,
Tunc exultabunt omnia ligna silvarum:

13 A facie Domini, quia venit,
Quoniam venit, judicare terram;
Judicabit orbem terrae in aequitate
Et populos in veritate sua.

Aus dem vorliegenden Textbild lassen sich folgende Proportionen ablesen:

Es bestehen

Teil I	aus vier Versgruppen mit $2 + 4 + 4 + 2$	Zeilen,
Teil II	aus drei Versgruppen mit $3 + 2 + 4$	Zeilen,
Teil III	aus zwei Versgruppen mit $4 + 4$	Zeilen.

Danach ist jeder der drei Hauptteile nach gut aufgestellten Zahlenverhältnissen geordnet: Die vier Gruppen des ersten Hauptteiles (A) bilden eine spiegelbildlich symmetrische Zahlenreihe, in der die kleineren Gruppen am Anfang und Schluß, die größeren in der Mitte stehen. In Teil B dagegen sind zwei größere Gruppen um eine kleinere, mittlere geordnet. Der letzte Hauptteil (C) wiederholt die beiden mittleren vierzeiligen Gruppen, läßt aber (verkürzend) die kleinen äußeren fallen. So ergibt sich ein symmetrisches Gesamtbild, verbunden mit systematischer Verkürzung der Teile B und C: Die Zahl der Versgruppen in den Teilen A, B und C (4, 3 und 2) ist kontinuierlich und streng gesetzmäßig um jeweils eine Gruppe vermindert.

Die eben angegebenen Teilgruppen der drei Hauptteile des 95. Psalmes lassen sich verhältnismäßig leicht bestimmen. Denn durch eine systematisch durchgeführte Verknüpfungstechnik unterstützt der Psalmist die inhaltliche Sinngliederung. Reime und Responsionen lassen letzten Endes auch klar erkennen, ob eine bestimmte Zeile (wie etwa Vers 2a) noch zu der vorausgehenden Gruppe zu rechnen ist, mit der sie gleichzeitig

verknüpft sein kann (im angegebenen Fall durch das „cantate Domino"), oder aber zur neuen (vgl. die „eius"-Folge, die mit Vers 2a beginnt). Greifen wir einige Beispiele heraus:

In Teil I sind die beiden Zeilen der ersten Teilgruppe anaphorisch verknüpft (cantate - cantate). Inhaltlich kann man in diesen beiden Zeilen von synthetischem (weiterführendem) Parallelismus reden, da mit der ersten Zeile der Vollinhalt dessen, was der Psalmist gleich zu Beginn des Psalmes sagen will (cantate Domino omnis terra) noch nicht ausgesprochen ist. Die zweite Teilgruppe — ihr Inhalt wird ebenfalls mehr und mehr „entfaltet" — ist durch gleiche Schlußworte (viermal „eius") und durch kettenförmigen Parallelismus der zweiten bis vierten Zeile (annuntiate - annuntiate inter gentes - populis) formal zusammengehalten. In der dritten Teilgruppe geschieht dies durch symmetrische Responsion (Dominus / omnes deos — omnes dii / Dominus) sowie durch das zweifache „quoniam", wodurch diese Gruppe auch mit der vorhergehenden zweiten inhaltlich verknüpft wird (darum ist nicht anzuraten, nach Vers 3 eine größere Zäsur anzunehmen). Die inhaltlich einheitliche letzte Teilgruppe wird wiederum durch das „eius" am Schluß beider Zeilen formal zusammengefügt.

Ähnlich verhält es sich mit den beiden anderen Hauptteilen. Es sei nur hingewiesen auf die chiastische (kreuzförmige) Responsion (universa terra — gentibus — orbem terrae — populos) in der dritten Teilgruppe des zweiten Hauptteiles und die formal zu wertende Gedankenkette (coeli/ terra — mare — campi — silvarum) in der ersten Teilgruppe des dritten Hauptteiles.

Eine solche Betrachtungsweise eröffnet neue Möglichkeiten zu exakter und eingehender Formerkenntnis des 95. Psalmes.

III.

Wenigstens kurz ist der Vulgatatext in den behandelten Fragen noch mit dem griechischen Text der Septuaginta und dem hebräischen Text zu vergleichen. In der überwiegenden Mehrzahl, so wird man feststellen können, sind die im Vulgatatext aufgefundenen formalen Gegebenheiten auch in diesen früheren Texten enthalten. Abweichungen wirklich bedeutender Art sind nicht vorhanden. Daß — im Gegensatz zum Vulgata- und Septuagintatext — das Schluß-„eius" einmal fehlt, und zwar am Schluß der Zeile 9a, ist formal nicht von Bedeutung, weil die Zugehörigkeit dieser Zeile zur zweiten Gruppe des zweiten Hauptteiles inhaltlich sichergestellt ist. Auch das „in atrio sancto" der gleichen Zeile (aus der Septuaginta übernommen) fehlt im hebräischen Text, was aus gleichen Gründen den formalen Zusammenhalt der genannten Versgruppe nicht stört oder aufhebt. Im Unterschied zum hebräischen Text und zur Septuaginta verwendet die Vulgata ferner in der zweiten Teilgruppe des ersten Hauptteiles zweimal ein „annuntiate" und später zweimal „aequitate" für zwei nur inhaltlich gleiche Verben. Aber auch das ist unwesentlich und unbedeutend gegenüber den noch vorhandenen anderen formalen Elementen der gleichen Gruppen.

Anderseits kann aber darauf hingewiesen werden, daß im griechischen und hebräischen Text die oben (Abschnitt I) erwähnten Überleitungsartikel (quoniam, quoniam / quia, etenim / quia, quoniam) noch strenger symmetrisch verteilt sind als im Vulgatatext. Im Griechischen und Hebräischen werden die betreffenden Partikel in folgender Weise eingesetzt:

(griechisch): *ὅτι, ὅτι / – καὶ γὰρ / ὅτι, ὅτι*

(hebräisch): kî, kî / – af · / kî, kî

Die im 95. Psalm nachweisbare formale Anlage bildet innerhalb des alttestamentlichen Psalters keine Ausnahme. Gleiche oder ähnliche Formen lassen sich auch bei anderen Psalmen feststellen, wie dies vielleicht bei Gelegenheit an einzelnen Beispielen gezeigt werden kann.

Buchbesprechungen

Riedmann, Alois, Die Wahrheit des Christentums; Band I: Die Wahrheit über Gott und sein Werk. Herder, Freiburg, 376 S., gbd.

Der Verfasser verspricht im Vorwort des Werkes eine geschichtliche Apologie des Christentums und will durch das überreiche Material aus dem Gebiete der Religionsgeschichte und, wenn auch nicht im gleichen Umfange, demjenigen der modernen Naturwissenschaft und der Religionspsychologie eine Stoffsammlung für Vortrags-, Lehr- und Predigttätigkeit bieten. Zweifellos hat er dieses Versprechen durch die vorliegende, überaus fleißige Arbeit, durch die klare und schöne Sprache und durch die übersichtliche Einteilung des Stoffes erfüllt.

In dem hier zur Besprechung stehenden ersten Band des groß angelegten Werkes werden im ersten Teil Dasein, Wesen und Eigenschaften Gottes behandelt, während das zweite Buch sich mit der Schöpfungstat und dem Schöpfungswerk beschäftigt. Bei jeder Frage werden die hauptsächlichen Stellungnahmen ablehnender und zustimmender Art dargestellt und nach der Methode der vergleichenden Religionswissenschaft an dem christlichen Lehrgut gemessen. Der philosophische Wahrheitsbeweis ist fast vollständig außer acht gelassen; nur hie und da, wie zum Beispiel bei der Behandlung der Unsterblichkeit der Seele, ist er andeutungsweise gegeben, tritt aber im Umfang wie in der Durcharbeitung den religionsgeschichtlichen Partien des Werkes gegenüber stark zurück. Das bedeutet eine Schwäche des Werkes: es neigt zur Überschätzung der historischen und zur Unterschätzung der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gedankengänge und folgt damit einer in der Apologetik unserer Zeit leider oft vorhandenen übermäßigen Bevorzugung der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie vor der religiösen Erkenntnislehre im engeren Sinne.

So konnte es geschehen, daß die aus dem Vergleich mit anderen Weltanschauungen und mit den Lehren anderer Religionen erkannte Überlegenheit des Christentums häufig mit dessen absoluter Wahrheit sachlich oder ausdrücklich gleichgesetzt ist (vgl. SS. 73, 144, 181, 216, 224). Bei richtiger Abschätzung des Erkenntniswertes der vergleichenden Religionswissenschaft dürfte der Titel des Buches nicht „Die Wahrheit des Christentums" als Thema bezeichnen, sondern etwa die Überschrift tragen: „Die christlichen Grundwahrheiten im Vergleich mit den Lehren anderer Religionen und Weltanschauungen." Das Thema „Wahrheit des Christentums als System" oder auch nur das der Wahrheit des Monotheismus als Ziel wirklicher Beweise tritt kaum hervor.

Zu Einzelaufstellungen halte ich folgende Anmerkungen für notwendig:

Die Argumente für die Uroffenbarung scheinen stark überschätzt; auch für die Neuheit des Christentums ist m. E. nur der relative Beweis für seine Überlegenheit, nicht aber der seiner absoluten Wahrheit erbracht (SS. 42—44; 73 ff.). — Die Frage des Wunders und seiner Erkennbarkeit ist mit den wenigen Zitaten als Beleg für deren Bejahung nicht entsprechend berücksichtigt. Die Sorgfalt der Gelehrten in der Behandlung dieser Frage, von der der Verfasser spricht, müßte auch in dem Band selbst angewendet werden (SS. 100—105). — Bei der an verschiedenen Stellen des Werkes geschehenen Erwähnung des Parsismus ist nicht zu ersehen, ob der Verfasser das System des Zarathustra als monotheistisch oder als dualistisch ansieht (SS. 84 ff; 139; 210, 222). Wenn man die Frage offen läßt, sollte man das System weder für das eine noch das andere anführen. — Es ist kühn, Origenes als den größten Theologen der alten Kirche zu bezeichnen (S. 155); jedenfalls ist er kein Kirchenvater (S. 145). Von der Erlösung als der Wiederherstellung der Urgerechtigkeit zu sprechen, ist theologisch ungenau (S. 322). — Wieso die Willkür, die sich in der Bewegung der Urteilchen innerhalb der Atomwelt offenbart, die Welt in innigere Beziehung mit Gott bringt als die etwa vorhandene Gesetzmäßigkeit, ist zum mindesten nicht klar. Steht diese Willkür überhaupt fest oder fehlt uns nur die Erkenntnis allgemeiner

Determination? — Der Sinn des Naturgesetzes scheint mir nicht völlig genau abgegrenzt (S. 275). Ist der Satz „vivum ex vivo" empirischer oder metaphysischer Art? Wenn das erstere, was soll dann damit gesagt sein, er sei stärker als ein Naturgesetz? Zur Sache vergleiche die neuesten Äußerungen von Troll, besonders über das Virusproblem. — Sind die Bestattungsbräuche und Grabeinrichtungen der Ägypter wirklich ein Argument für den Unsterblichkeitsglauben dieses Volkes oder aber nur ein Beweis für den Glauben an ein wenn auch zeitlich begrenztes Fortleben nach dem Tode, dessen Dauer man durch die Mumifizierung und die Ausstattung des Grabes verlängern zu können glaubte? (S. 341 ff.) Bei der Überzeugung der Unsterblichkeit wären diese Sitten jedenfalls nicht zu begründen. — Völlig unerfindlich ist es, wie man den Kindersegen als einen Weg in die Unsterblichkeit im Sinne der individuellen Unsterblichkeit bezeichnen kann. Ist nicht gerade der Gedanke des Fortlebens im Kinde oft gegen die persönliche Unsterblichkeit zugunsten einer Dauer des Lebens, der Lebenskraft der Familie, der Sippe, oder der Art geäußert worden? (S. 345). Es ist bezeichnend, daß die philosophische Begründung für die Unsterblichkeit sich auf den Abdruck des Lexikonsartikels von Straubinger (LThK IX 406) beschränkt.

Eine stärkere Betonung philosophischer Gedankengänge hätte den Wert des stattlichen Bandes wesentlich steigern können. Aber trotz dieses Mangels muß die verdienstvolle Arbeit des Verfassers anerkannt werden: Er hat das zerstreute Material aus der Fachliteratur, besonders aus den Werken seines Lehrers Wilhelm Schmidt, mit außerordentlicher Sorgfalt zusammengetragen, um den Beweis für Stand und Wert christlicher Wahrheit im heutigen Leben zu unterstützen.

Bamberg Ludwig Faulhaber

Erik Peterson: Theologische Traktate. Kösel-Verlag München 1951. 450 Seiten.

Es ist ein Wagnis, wenn ein Autor einzelne Arbeiten wieder veröffentlicht, die sich über 22 Jahre erstrecken, dazu über Jahre, die für den Autor die Zeit einer inneren Wandlung waren. Wenn man das Buch Petersons mit historischem Interesse liest, dann findet man die Geschichte einer Konversion, wie sich nämlich die theologische Entwicklung Petersons in der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus vollzog. Es spricht unbedingt für seine Traktate, wenn sie heute noch wert sind, einer theologischen Diskussion fruchtbar zu dienen. Es lohnte sich fast die Mühe, alle einzelnen Traktate zu referieren, doch kann in diesem Rahmen nur ein Querschnitt gezogen werden.

An erster Stelle steht die grundlegende Abhandlung: „Was ist Theologie?" Sie ist eine Absage an Barths dialektische Theologie, deren Kennzeichen die Ausweglosigkeit ist. Peterson erhebt die Forderung, daß Gott nicht von Dialektik her gedacht werde, sondern von Gott her. Äußerst erfrischend wirkt auch heute noch (oder wieder!) die klare Unterscheidung von Mythos und Theologie, deren Wesen dreierlei ausmacht: Offenbarung, Glaube und Gehorsam. Voraussetzung für die Antwort auf die Frage, was Theologie sei, ist das factum incarnationis, aber auch die Tatsache, daß seit Christi Himmelfahrt das Dogma besteht, welches Gehorsam fordert. — Man tut gut, wenn man nach diesen äußerst knappen Ausführungen im letzten der Traktate liest, was Peterson über die Kirche geschrieben hat.

In drei Thesen führt er die Voraussetzungen auf, die zum Phänomen Kirche führten. Als erste findet er, daß die Kirche wesentlich Heidenkirche ist. Das mußte sie werden, nachdem die Juden nicht an den Messias Jesus Christus geglaubt hatten. Die Juden wollten ein messianisches Reich politischer Prägung. Damit verfehlten sie Christus und sein Reich. Die Folge war, daß die Ecclesia entstand und wesentlich Heidenkirche wurde. Wie Paulus die Problematik Synagoge—Ecclesia zutiefst durchlitten hat, zeigt Peterson in seinen Ausführungen über „die Kirche aus Juden und Heiden". Die Tragweite der Absage der Juden besteht darin, daß nicht ein Reich im jüdischen Sinn, sondern die Kirche entstand, die sich als Missionskirche nach dem einmal kommenden Reich Christi richtet. Daß es nicht unmittelbar bevorsteht, wie die Judenchristen glaubten, ist Petersons zweite These. Die Einwirkung des Heiligen Geistes auf die Apostel begründet die Hinwendung zur Heidenmission (dritte These). Es geht Peterson auch wesentlich darum, den Öffentlichkeitscharakter der Kirche, zu dem Liturgie, Kirchenrecht und Dogma gehören, zu betonen. Rechtliche Legitimität und pneumatische Freiheit sind ihre Kennzeichen: „Ich bin daher der Meinung, daß eine Kirche ohne apostolisches Kirchenrecht und ohne die Fähigkeit, dogmatische Entscheidungen

zu fällen, überhaupt als Kirche nicht angesprochen werden kann." (S. 421.) Wenn der Kirche der Öffentlichkeitscharakter verlorengeht, dann wird ihr auch „die Möglichkeit zu einer öffentlichen Wirksamkeit genommen." (S. 426.) Zur Spannung, in der sich die Kirche innerhalb der Geschichte bewegt, sagt Peterson: Die Kirche ist kein eindeutiges religionspolitisches Gebilde wie das messianische Reich der Juden. Sie ist aber auch kein spirituelles Gebilde, in dem solche Begriffe wie Politik und Herrschaft überhaupt nicht vorkommen dürften, das sich vielmehr darauf zu beschränken hätte, zu ‚dienen'". (S. 423.)

Vertieft wird die Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie in dem „Briefwechsel mit Adolf Harnack" und dem Aufsatz „Christus als Imperator", der sich gegen Harnacks „Militia Christi" richtet. Beispiele aus der Apokalypse werden in ihrer Gegensätzlichkeit zum römischen Kaiser- und Reichskult gedeutet. Die Parallelisierung Christi mit dem Imperator deutet Peterson als Kampfsymbolik. Der Kampf geht nicht um ein bestimmtes geschichtliches, sondern um ein eschatologisches Imperium.

In dem 1935 als Buch erschienenen Traktat „Der Monotheismus als politisches Problem" versucht Peterson die theologische Unmöglichkeit jeder „politischen Theologie" an einem konkreten Beispiel zu erweisen. Er zeigt, welche Rolle der vom jüdischen Monotheismus abgeleitete und von Philo hellenistisch umgedeutete Monarchie-Begriff in der Patristik als politisch-theologische Propagandaformel gespielt hat. Er führt die Entwicklungslinie von Philo bis zu Orosius, bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts. Bei Origenes erhielt das Problem seine große Bedeutung. Dieser hatte in der Auseinandersetzung mit Celsus, für den wie für die damalige heidnische Welt das Imperium Romanum in seinem nationalen Pluralismus mit dem Polytheismus verknüpft war, darauf hingewiesen, daß es nur ein Imperium gäbe, und daß damit der Polytheismus überholt sei. Das Imperium unter dem einen Monarchen Augustus sei von dem himmlischen Monarchen ausersehen worden zur Aufnahme Christi und zur raschen Ausbreitung der christlichen Religion. Eusebius, der Schüler des Origenes, hat diese Ansätze weiter ausgebaut. Ihm verhalf die eigene Zeit, die Zeit Konstantins, dessen Hoftheologe er war, dazu, vom Monarchie-Begriff her eine theologische Rechtfertigung zu finden für die politische Stellung Konstantins. In dessen Monarchie sollte die göttliche Monarchie auf Erden dargestellt sein. Dieser Gedanke spielte eine wichtige Rolle im Arianismus. Erst durch das trinitarische Dogma wurde er theologisch überwunden. Aber dennoch hat er weitergewirkt. Obwohl Augustinus versucht hat, ihn endgültig zu verabschieden, wurde er nicht einmal von seinem eigenen Schüler Orosius verstanden. Leider bricht Peterson hier seine Darstellung ab. Hätte er die Problematik weiterverfolgt, dann wäre er wohl nicht zu der gewagten These gekommen, daß damals das Problem theologisch erledigt wurde und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden war. Leider vermißt man jede nur andeutende Antwort auf die sich unwillkürlich aufdrängende Frage, ob — wenn eine „politische Theologie" schlechthin unmöglich ist — es überhaupt eine Verbindung von Theologie und Politik gibt. Übrigens bleibt auch zu Petersons Schlußthesen die Frage, ob das Geheimnis der Trinität in der Schöpfung nicht wenigstens Analogien zuläßt und ferner, ob der Christ nicht auch einen andern, den politischen Frieden suchen muß außer dem, der „von keinem Kaiser gewährt wird, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der ‚höher ist als alle Vernunft'". (S. 105.)

Trotz dieser Kritik bleibt der Verfasser dieser Zeilen — wie wahrscheinlich jeder Leser — Peterson für manch fruchtbare Anregung zu tiefem Dank verpflichtet.

K. A. Schöndorf.

Pastor, Ludwig Fr. v., Tagebücher-Briefe-Erinnerungen, hrgs. v. Wilhelm Wühr, Kerle-Verlag Heidelberg 1950. XV + 949 S., DM 27,—.

Der leider so früh verstorbene Freisinger Historiker W. Wühr legt hier eine Auswahl aus dem Privatnachlaß des Papsthistorikers vor; er will ein fortlaufendes, abgerundetes Lebensbild entwerfen und dabei am Inhalt nichts ändern, auch wo es sich um zeit- und augenblicksbedingte Eindrücke und Urteile oder um scharf zugespitzte subjektive Meinungen handelt. Der Lebensweg Pastors 1854—1928 von Aachen über Innsbruck und Rom und die von diesen Jahren eingeschlossene Zeit zieht hier an uns vorüber. Es spricht mehr der Mensch als der Historiker Pastor zu uns, aber was er sagt und den Briefen oder dem Tagebuch anvertraut, sofort oder kurze Zeit nach seinen Gesprächen mit Diplomaten oder nach den häufigen Privataudienzen bei den Päpsten,

denen er in herzlicher Freundschaft verbunden war, niederschreibt, das hat natürlich seine Bedeutung. Wir dürfen manchen Blick hinter die Kulissen der Welt- und Kirchengeschichte sowie in die Werkstatt des Papsthistorikers tun.

Pastor war stets der aufrecht ergebene Sohn der Kirche, dessen ehrlicher Überzeugung niemand die Achtung versagen kann. Pastor, der Innsbrucker Universitätsprofessor und römische Diplomat, der über ausgezeichnete Verbindungen zum österreichischen Kaiserhaus und zu vielen anderen hohen und höchsten Stellen verfügte, berichtet uns von Personen und Ereignissen, wie er sie subjektiv gesehen hat. Briefe und Tagebücher sind zuerst der privaten Sphäre zuzurechnen, sie wollen zunächst psychologisch verstanden werden und geben erste, unmittelbare und lebendige Eindrücke wieder. Ihr Verfasser hat hier ein legitimes Recht, mitzuteilen, wie sich die Dinge von seinem Blickwinkel aus darstellen, in einem Augenblick, da die Entwicklung noch im Fluß befindlich ist oder da der Verfasser, weil noch mitten in der Bewegung stehend, noch keinen Überblick gewinnen konnte, oder aus einer einzigen Quelle irgendeine unkontrollierbare Mitteilung entgegennimmt.

Der Tagebuchschreiber und der Verfasser eines Privatbriefs hat ein gewisses Recht auf Subjektivität, er will und soll nicht trockener Annalist sein, und wir wollen ja gerade wissen, wie er sich die Dinge gedacht hat. Der Historiker wird also in erster Linie zu konstatieren haben: Das ist die Meinung und Auffassung Pastors. In zweiter Linie wird er mit seinen Kriterien zu untersuchen haben, welchen Quellenwert die Aussagen haben, die durch das Medium des Tagebuch- und Briefschreibers Pastor auf uns gekommen sind. Pastor ist auch hier Historiker, denn er fügt seinen Mitteilungen oft eine qualifizierende Note bei, welche den Gewißheitsgrad oder sozusagen das literarische Genus bezeichnet, ob es ein hochpolitisches Gespräch oder eine anticamera-Bemerkung, ob es ein Tischgespräch oder ein „dicitur", „relata refero" war.

Unser München kommt nicht gut weg, S. 363: es dominiert hier der liberale Katholizismus (Jahr 1901) „und Hertling beugt sich dieser Richtung". Dazu vgl. S. 288, 396 und das ungünstige Urteil über den damaligen Hochlandkreis (zu dem Nikolaus Paulus und Luzian Pfleger gehörten!) S. 508. Zu der S. 780 referierten Äußerung Georg Pfeilschifters, für die authentische Zeugenaussagen nicht schwer zu finden wären, ist zu sagen, daß Pfeilschifter nicht von einem Racheschwert, sondern vom Schwerte Nothung gesprochen hat. Man braucht ja bloß das Buch Pf.s mit den Kriegsbriefen gefallener deutscher Studenten nachlesen, um zu erfahren, wie Pf. dachte.

Von unmißverständlicher Deutlichkeit ist das Urteil über die histor. „Seiltänzereien" des „Feuilletonisten" Treitschke, des „Falschmünzers der öffentlichen Meinung", S. 91. Man nehme das ausführliche Register und schlage beliebige Namen, wie Bismarck, Döllinger, Erzberger, F. X. Kraus, Schell, A. Ehrhard usw., nach, um weiteres zu erfahren. Dankbar vermerken wir auch die vielen exakten Notizen in den Fußnoten, welche die Biographie der einzelnen Personen ergänzen. Es braucht nicht betont zu werden, daß uns in dem Buche eine unentbehrliche Geschichtsquelle geschenkt ist, die eine fesselnde zeitgenössische Lektüre bietet.

München A. W. Ziegler

Karen Horney, Der neurotische Mensch unserer Zeit. Gustav Klipper-Verlag Stuttgart 1951. 280 S., Ganzleinen DM 11,50.

Die Verfasserin, eine gebürtige Deutsche, steht an der Spitze des American Institute of Psychoanalysis. Sie hat ihr Buch, das in Amerika 15 Auflagen erlebte, aus einer reichen praktischen Erfahrung heraus geschrieben. Horney betont entgegen der einseitig biologischen Neurosentheorie Freuds stark die soziologische Bedingtheit der Neurosen. Die Verfasserin sieht die Neurose gekennzeichnet durch eine Starrheit der Reaktion, die von dem Verhalten der Umwelt absticht und durch die Diskrepanz zwischen Möglichkeit und Leistung, die wiederum nicht durch Umwelteinfluß zu erklären ist. In allen Neurosen ist Angst am Werk und zeigen sich einander widerstrebende Tendenzen. Als besonders hervorstechende Grundzüge heutiger Neurosen erscheinen ihr eine übermäßige Abhängigkeit von der Zustimmung und Liebe anderer Menschen, innere Unsicherheit und Hemmungen in der sozialen Selbstbehauptung, endlich Störungen des Aggressions- und des Sexualtriebes, wobei H. die Bedeutung der sonst weniger beachteten Aggressionstriebe besonders hervorhebt.

Eingehend wird dann die Angst des Neurotikers besprochen und die Me-

thoden aufgezeigt, durch die er entfliehen will. Als Hauptquelle neurotischer Angst betrachtet die Verfasserin innere Regungen der Feindseligkeit, die vom Neurotiker unterdrückt werden. Vor allem da kommt es zu ernsteren „Charakterneurosen" (gegenüber den harmloseren Situationsneurosen), wo dem Kind die Geborgenheit der Liebe gefehlt hat und sich eine „Grundangst" bilden konnte. Das neurotische Liebesbedürfnis, seine Merkmale und Äußerungen sowie die Rolle der Sexualität in ihm werden ausführlich dargelegt. Anschließend wird die neurotische Sucht nach Macht, Anerkennung und Besitz untersucht, das neurotische Konkurrenzbedürfnis und das gleichzeitige neurotische Zurückweichen von einem wirklichen Wettbewerb erklärt. Für den Seelsorger besonders bedeutsam sind die sich anschließenden Ausführungen über das neurotische Schuldgefühl und Leidensbedürfnis. Das Buch schließt mit einer rückschauenden Würdigung der Beziehung zwischen kulturellen Verhältnissen und Neurosen.

Horneys Studie hält sich von allen Verstiegenheiten frei, wie sie sonst so häufig in psychotherapeutischer Literatur begegnen. Es kommen durchwegs solche neurotische Störungen zur Darstellung, die dem Seelsorger, Erzieher, Arzt häufig begegnen. Die Verfasserin bleibt im Bereich der Tatsachenfeststellung bzw. ihrer verstehenden Deutung, ohne offen oder versteckt metaphysische Voraussetzungen oder Folgerungen einzuschmuggeln. Freilich findet das religiöse Gebiet nicht die Aufmerksamkeit, die es im Hinblick auf das normale wie auf das neurotische Seelenleben verdient. Ungeachtet dieser kleinen Ausstellung kann das Buch allen Berufen, die es unmittelbar mit dem Menschen zu tun haben, empfohlen werden. Es ist mit der Fülle der zur Sprache kommenden Gesichtspunkte ein guter Wegweiser für ein kluges, verstehendes Sich-Einfühlen in die Konflikte und Leiden neurotischer Menschen.

München R. Egenter

Fank, Pius, Jugend im Reifen. Führungshilfe in den Reifejahren für Seelsorger, Eltern und Erzieher, Fährmann-Verlag, Wien. 1950 (192 S., DM 5,20) (Auslieferung C. Moeser, Regensburg).

Die zwei Kapitel des ersten Teiles (11—50) behandeln die Bedeutung der geschlechtlichen Aufklärung für die geschlechtliche Erziehung und die Frage nach dem Träger, dem Zeitpunkt und der Art der Aufklärung. Mit aller Entschiedenheit betont der Verf., daß geschlechtliche Aufklärung sich nimmermehr auf physiologische Wissensvermittlung beschränken dürfe, daß sie vielmehr die Sinndeutung des Geschlechtlichen und die Darlegung und Begründung der dort wurzelnden Pflichten zur Hauptaufgabe hat, somit eingebettet sein muß in der Gesamtbemühung der geschlechtlichen Führung und Erziehung der Jugendlichen. So erhebt er die ernste Mahnung an die Eltern und insbesondere die Seelsorger, bei notwendigem Suchen neuer Wege auf dem Gebiete der Jugendseelsorge nicht zu vergessen, daß das Schweigen über dieses Lebensgebiet gegenüber den Jugendlichen heute nicht mehr zu verantworten wäre (9). Wenn die sexuelle Frage auch nicht die wichtigste ist, so ist sie doch für den Durchschnittsjugendlichen, insbesondere den von heute, die vorherrschende (12), und wenn auch das Wollen entscheidend ist, so ist das richtige Wissen doch die unerläßliche Voraussetzung für das rechte Wollen (18). Die sittlichen Gefahren des Fehlens eines rechtzeitig vermittelten klaren und edlen Wissens werden lebensnah, teilweise erschütternd aufgezeigt, ebenso freimütig wird freilich die Unzulänglichkeit einer nur anatomisch-physiologischen, ja selbst einer nur physiologisch-ethischen „Aufklärung" dargetan. Erst die physiologisch-ethisch-religiöse Belehrung trägt den Bedürfnissen des Jugendlichen im vollen Sinn Rechnung (23). Solche Belehrung wird von selbst zur echten Führung, die religiös unterbaut ist und sowohl die individuelle wie die soziale Aufgabe der geschlechtlichen Anlage aufleuchten läßt (23 ff.). Verantwortliche Träger dieser wichtigen Aufgabe sind neben den Eltern die Seelsorger, die dazu auch die „Standesgnade" besitzen. Es ist ein Lieblingsgedanke des Verf., diese Aufgabe dem außerordentlichen Seelsorger anzuvertrauen, der sie in eigenen „lebenskundlichen Einführungskursen" systematisch in der richtigen Stufenfolge (Mutterschaft, Reifungsvorgang, Vaterschaft und Familie) in religiösen Einkehrtagen vermitteln sollte (47). Der Regel für den Zeitpunkt („lieber ein paar Jahre zu früh als ein paar Tage zu spät" 46) ist voll zuzustimmen. Im zweiten Teil seines Buches (51—187) bietet der Verf. sechs ausgeführte Vorträge, die dem Seelsorger, aber auch den Eltern wertvolle Hilfsmittel bieten. Wortschatz und Sprache sind edel und erfreulich, die Gedankenführung ist klar, die Einzelunterweisung sucht in der Pflichtenlehre eine erleuchtende maßvolle Mitte.

Wenn einige Bedenken nicht unausgesprochen bleiben können, soll damit der große Wert des Buches in keiner Weise herabgemindert werden. Daß einem falschen Naturalismus „ein klarer begeisternder Supranaturalismus" entgegengestellt werden müsse (27), ist eine Behauptung, die nur bei sehr behutsamer Auffassung dieses Terminus zu Recht bestehen kann, wie ähnlich die Forderung, daß die Aufklärung heute „Verklärung" der geschlechtlichen Kräfte (113) sein müsse. Wir wissen, daß solche Formulierungen allzu leicht mißverstanden werden; eine gewisse kurzschlüssige „Verklärungs"- und „Verbrämungs"-Pastoral und -Askese erfüllt uns mit sehr berechtigter Besorgnis. Auch die Forderung der Zuständigkeit des Priesters für die geschlechtliche Aufklärung (43) sollte nicht so überstark betont werden. Bei dieser sollte der Priester weitestgehend „subsidiär" tätig sein, auch wenn ihm, ja gerade weil ihm in der Gesamtaufgabe der „geschlechtlichen Erziehung" eine hochwichtige, unablösbare Aufgabe zufällt. Im Wortschatz der Vorträge möchten wir einige althergebrachte Lieblingsworte christlicher Unterweisung, wie insbesondere „Herzensreinheit" (73 u. ö.), „Leidenschaften" (im herkömmlichen abwertenden Sinn), insbesondere aber „Befleckung" (z. B. nächtliche 86) und „Selbstbefleckung" (86 u. ö.) unbedingt ausgemerzt wissen. Wir wissen heute, welche Verheerungen von solchem Sprachgebrauch ausgingen und welche Verfälschungen ethischer Wertnehmung sich hier allzu leicht ansetzen. Wenn sich der Verf. auch ernsthaft Mühe gibt (z. B. 129), die (in der herkömmlichen Predigt und Katechese leider üblichen) in ihren Folgen ebenso verhängnisvolle wie nach den Erfahrungen der Medizin unrichtige Überschätzung der körperlichen Folgen der „heimlichen Jugendsünde" (auch dies ein zu revidierendes Lieblingswort herkömmlicher Verkündigung) zu vermeiden, so fällt er doch gelegentlich ein wenig in alte Phraseologie zurück (z. B. 131, 134 f.; der zum eisernen Bestand herkömmlicher Unterweisung gehörende Vergleich mit der durchschnittlichen Rinde des Baumes im Frühling ist medizinisch unzutreffend). Der Gedanke an den Tod beim Tanzvergnügen (155, 161) ist auch ein verstaubtes Requisit, für den normalen Jugendlichen eine psychologische Unmöglichkeit. (Sollte hier nicht das selbstverständliche Bewußtsein der eigenen Würde und des Wandelns unter den Augen des heiligen Gottes wesentlich wirkungsvoller sein und durchaus ausreichen?) Vielleicht könnten bei einer späteren Auflage diese kleinen Schönheitsfehler (gemäß den wertvollen Arbeiten von J. Bernhart, D. v. Hildebrand, D. Lindner, J. Pieper und insbesondere A. Adam) beseitigt werden.

Dem Verf. ist für sein Werk wärmster Dank zu zollen, der Schrift selber ist weiteste Verbreitung zu wünschen. Mögen auch jene Seelsorger, die dieser wichtigen Aufgabe der Jugendseelsorge noch allzu abwartend gegenüberstehen, sich von dem hohen Ethos und der großen Sachkenntnis des Verf. ergreifen lassen.

Regensburg Heinz Fleckenstein

Josef Schmid, Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt. 2. umgearbeitete Auflage (Regensburger NT, 3. Bd.). Regensburg, Fr. Pustet. 1951. 296 S. Kart. 8,50 DM, Halbleinen 10,50 DM.

Was schon an der Neuauflage des Mk-Kommentars zu rühmen war, gilt in nicht geringerem Maße von diesem Werk: Mit unübertroffener Sachkenntnis, beispielhafter Sorgfalt und bewundernswertem Fleiß hat der Verfasser sein Werk auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Kaum eine Seite ist unverändert geblieben. Gegenüber der Erstauflage hat der Umfang um 33 Seiten zugenommen. Neu eingefügt ist ein Exkurs über den Hl. Geist in der synoptischen Überlieferung (S. 89 f); die Exkurse über die Nächstenliebe (157 f), das Gebet (163 ff) und das Leiden (186 ff) sind bedeutend erweitert, ebenso die Einleitung in die Passionsgeschichte, die früher sieben Zeilen umfaßte und jetzt auf drei Seiten angewachsen ist. Die Stellen, deren Erklärung durch größere Zusätze verdeutlicht und vertieft wurden, seien wenigstens notiert: 4,1-3.16-30; 6,13.43-45; 9,28-36.48; 11,19-22.29-32.39-52; 14,7-11; 16,22; 18,12; 20,34-36.38.40; 21,12-19.20-24; 22,14-20. Kleinere, aber nicht unwichtige Ergänzungen finden sich in der Erklärung zu 4,14.15.42; 5,15f.17.39; 8,45f.55; 9,10.50.52.56; 10,19; 11,2-4; 12,1.15.35f.52f; 13,1.3.9.33; 14,14.28-32; 15,19; 16,3f; 18,29; 20,41-44; 22,2-3.21-23.24f.27.31-34; 23,11.34.43; 24,5-7. Wie die Erweiterungen so sind auch die Änderungen Zeugnis und Frucht rastlosen Gelehrtenfleißes. Hat der Vf. in der ersten Auflage noch den Anfang der sechziger Jahre als die wahrscheinliche Entstehungszeit des Lk-Evangeliums angenommen, so neigt er nunmehr dazu, die Abfassung in die Zeit unmittelbar nach 70 zu verlegen (S. 23f). Dafür spricht nicht nur die älteste Tradition, sondern auch

der vom Untergang Jerusalems handelnde Teil der Parusierede (21,20-24), worin, wie Schmids Erklärung eindringlich nahelegt, auf den Fall der Stadt als auf ein geschehenes Ereignis zurückgeblickt wird (S. 245f.250 f). Die in der ersten Auflage noch als möglich vertretene Ansicht, daß Quirinius zwischen 12-1 v. Chr. schon ein erstes Mal Statthalter von Syrien gewesen sei, ist als unbeweisbar aufgegeben (S. 57). Auch die Aussendungsreden werden kritischer beurteilt. Es wird ernsthaft, wenn auch mit aller Vorsicht, erwogen, ob Jesus wirklich zwei Aussendungen vorgenommen hat oder nicht etwa nur eine einzige, so daß Lk 9 und 10 Parallelberichte wären (S. 150). Zu den Textabschnitten, in deren Auslegung sich am häufigsten ein veränderter Standpunkt geltend macht, gehören die Gleichnisse Jesu. Die der Formgeschichte verpflichtete neuere Parabelforschung sieht hier ja vieles anders als die traditionelle Exegese. Namentlich gilt das von den Parabelschlüssen, die bisher gewöhnlich zum Ausgangspunkt für die Deutung genommen worden sind. Durch die Erkenntnis, daß die Parabelschlüsse grundsätzlich nicht zum ursprünglichen Gleichnisbestand gerechnet werden dürfen, ist die Bahn frei gemacht für ein neues und zweifellos richtigeres Parabelverständnis. So vertritt Schmid mit Recht die Auffassung, daß 12,21 nicht die Moral der Parabel vom törichten Reichen und 18,14b nicht die des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner bildet, daß 19,26 vom Minengleichnis und 18,8b vom Richtergleichnis abzutrennen sind usw. Wie fruchtbar sich diese Neubewertung der Schlußgnomen auswirkt, ersieht man vielleicht am besten in der vielgequälten Verwalterparabel. Gehört, wofür gute Gründe sprechen, 16,9 („macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon usw.") von Haus aus nicht zum Gleichnis, dann handelt dieses nicht von der Verwertung des Reichtums, sondern von der christlichen Klugheit überhaupt, und die immer wieder unternommenen und nie geglückten Versuche, den Gedanken von V. 9 mit dem Grundgedanken der Parabel zu verbinden, erscheinen damit als überflüssig und gegenstandslos. Auch auf die neue Deutung des Gleichnisses vom bittenden Freund 11,5-8 sei aufmerksam gemacht. Es veranschaulicht, wie Schmid (mit J. Jeremias) der herkömmlichen Exegese entgegenhält, nicht die Notwendigkeit des beharrlichen Gebetes, sondern die Gewißheit der Erhörung (S. 161). Dem Gleichnis liegt, was bisher übersehen oder zu wenig beachtet wurde, eine Schlußfolgerung a minori ad maius zugrunde: Wenn schon unter den Menschen ein verdrießlicher Freund sich der Bitte seines Nachbarn nicht verschließt, um wieviel eher wird der gütige Gott, der wahre Freund, das Gebet der Seinen erhören; das heißt aber doch: bei ihm bedarf es auf keinen Fall des wiederholten Vorbringens einer Bitte. Schon diese Beispiele, die unschwer vermehrt werden könnten, lassen erkennen, wie gründlich und sorgfältig der Verfasser bei der Neubearbeitung des Kommentars zu Werk gegangen ist.

Nur in ganz vereinzelten Fällen könnte man versucht sein, ein Fragezeichen zu machen. So etwa, wenn in der Deutung des Richtergleichnisses 18,1-8 von den „beharrlichen Hilferufen" der Jünger gesprochen wird. Das Gleichnis ist offenbar Gegenstück zur eben erwähnten Parabel vom bittenden Freund und dann doch wohl genau so zu deuten wie diese. Überdies erklärt ja Jesus V. 7 ausdrücklich, daß Gott mit seiner Hilfe dem Flehen seiner Auserwählten gegenüber n i c h t zögert, ihnen vielmehr „in Kürze Recht schafft". Spricht man nun aber von der Notwendigkeit beharrlichen Betens, so wird damit offenbar vorausgesetzt, daß Gott mit der Erhörung eben doch zu zögern pflegt. Die Einleitungsnotiz des Evangelisten 18,1, in der gesagt zu sein scheint, die Jünger sollten „allezeit beten und auch dann nicht mutlos werden, wenn die Erhörung auf sich warten läßt", darf zur Deutung des Gleichnisses selbst schwerlich herangezogen werden, abgesehen davon, daß die Notiz auch anders verstanden werden kann, vgl. Gloria Dei 7 (1952) 96-104. Bei der Deutung der Parabel vom verlorenen Sohn drängt sich die Frage auf: Wenn man im älteren Sohn die Pharisäer dargestellt sieht (S. 207), ist es dann überhaupt möglich, die Worte „du bist allezeit bei mir" anders als allegorisch zu verstehen? Zu 16,18 könnte erwähnt werden, daß die Hauptquelle für das weitverbreitete Mißverständnis des Gleichnisses vom ungerechten Verwalter darin liegt, daß man immer wieder in den (bei einem lukanischen Gleichnis naheliegenden) Fehler verfällt, es als Beispielerzählung zu nehmen, statt als reine Parabel. In der Auslegung von 16,9 wäre man für eine Erläuterung des ungewöhnlichen Ausdrucks „die ewigen Hütten" dankbar. Muß 12,20 wirklich so verstanden werden, daß Gott schon in der auf das Selbstgespräch des Reichen folgenden Nacht

eingegriffen hat? Die Worte „was du aufgehäuft hast" scheinen doch anzudeuten, daß die Zukunftspläne V. 17 f inzwischen in die Tat umgesetzt worden sind. Die Lesart „Eines nur ist notwendig" 10,42 ist zwar wohl die richtige, nicht aber die „besser bezeugte". In der Übersetzung von 5,36 muß es heißen: „Er sagte ihnen aber auch ein Gleichnis." Umgekehrt ist in 23,10 „Es standen aber auch die Hohenpriester usw. dabei" das Wort „auch" zu tilgen (und statt dessen vielleicht im nächsten Vers gemäß SL einzufügen: „Aber auch Herodes"). Um ein paar noch belanglosere Corrigenda zu nennen: S. 208 Z. 7 lies „es" statt „sie". S. 11 Z. 4: 9,26 statt 9,16; S. 177 Z. 14: 9,25 statt 9,23; S. 217 letzte Zeile: 6,24 f statt 6,34 f. S. 226 Z. 9 gehört die Ziffer 8 zwei Zeilen höher gesetzt.

Passau Joseph Blinzler

Karl Staab, Das Evangelium nach Matthäus (Die Echter-Bibel. Das Neue Testament, 1. Lfg.), Würzburg, Echter-Verlag 1951, 164 S., broschiert 5,60 DM.

Bei der wohlverdienten Anerkennung, die das AT der Echter-Bibel fand, durfte man der 1. Lieferung der ntl Reihe aus der Hand des Herausgebers selbst erwartungsvoll entgegensehen. Die Raumbegrenzung stellte den Erklärer auch hier vor keine leichte Aufgabe. Angesichts der besonderen Bedeutung der Evv kann sich der Leser deshalb nur freuen, daß der Vf. gegenüber den atl Büchern dem Kommentar einen größeren Umfang einräumen konnte. Streckenweise bietet er sogar eine fortlaufende Texterklärung, streut ausgiebig sprachliche, zeitgeschichtliche, topographische und naturkundliche Hinweise ein, gibt Übersichten zu einzelnen Kompositionen (z. B. S. 24.28f.38.42), behandelt exkursartig einige wichtige Begriffe (S. 21f.27.48.70f.78) und faßt am Ende einer Perikope vielfach den „Lehrgehalt" zusammen.

Die vorangestellte Einleitung in die Evv und das Mt-Ev im besonderen (5-13) ist mustergültig kurz, wird sich aber einige Fragezeichen gefallen lassen müssen. So zur Behauptung, bei der synopt. Frage bestünde unter den kath. Fachgelehrten u. a. in folgendem Punkt „weitgehend Übereinstimmung": „Sollten die beiden Evangelisten [nämlich Mt und Lk] eine ältere Redensammlung benützt haben, so wäre schwer verständlich, wie eine so hochgeachtete und wohl auf apostolischen Ursprung zurückgehende schriftliche Quelle sofort spurlos verschwinden konnte. Anders wenn diese Redensammlung nur einen Auszug aus Mt selbst darstellte" (9). Die Ausführungen über Abfassung und Original des Mt-Ev, Original und Übersetzung (10 f) vertuschen doch wohl zu sehr, daß hier echte Probleme vorliegen. Da und dort wünschte man eine vorsichtigere Formulierung! „Die in unseren Bibelausgaben heute allgemein festgehaltene Reihenfolge: Mt, Mk, Lk, Joh ist durch die zeitliche Folge ihrer Abfassung bestimmt" (6). Die richtige Feststellung, daß die Evv „keine Biographie Christi" geben wollen (7), sollte nicht in Frage gestellt werden durch den Satz: „Das Evangelium [des Mt] will vom Erdenleben Jesu erzählen, daher begleitet es ihn naturgemäß von Geburt und Kindheit bis zu Tod und Auferstehung" (11). Inwiefern verwehren Stellen wie 27,7 (gemeint: 27,8) und 28,15 „zugleich einen Ansatz nach der Zerstörung Jerusalems" (11)? Die Übersetzung macht sich erfreulicherweise manche treffende Wendungen neuerer Übersetzer zu eigen, verzichtet im allgemeinen auf sinndeutende Zusätze und ist im ganzen textgemäß. Bisweilen ist sie jedoch unnötig hart im Ausdruck (z. B. 5,27 „eine Frau mit Begierde nach ihr") ungenau (3,15: hutos ist nicht übersetzt; 4,1 „geführt"; 4,6: unvollendeter Satz; 5,17 „Glaubet nicht", besser: „denket nicht"; 5,25 „verständige dich"; 6,7 „macht nicht leere Worte"; 8,16 „mit einem Wort" — mißverständlich gegenüber „mit (seinem) Wort"; 22,1: „wiederum" gehört hinter „sprach" u. a. m.), retuschiert gelegentlich unbegründet (1,18 „noch bevor sie beisammenwohnten"), auch einer unhaltbaren Deutung zuliebe. So 3,11: „in Wasser", „in Heiligem Geiste und in Feuer"; 5,18: „bis alles seine Erfüllung findet"; 5,31: „Unzucht als Begründung bleibt ausgeschlossen"; 13,52: „jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist"; 16,18 „Pforten der Hölle"; 26,64 b „Überdies".

Die Erklärung, die im Sinne der Herausgeber auf Literaturangaben verzichtet und nur gelegentlich Namen nennt, läßt erfreulicherweise an zahlreichen Punkten erkennen, daß katholischerseits Arbeiten wie die Synoptikerkommentare von J. Schmid doch nicht ganz umsonst geschrieben wurden, wenngleich St.s Erklärung aufs Ganze gesehen methodisch und sachlich das ernste Bemühen um eine historische Exegese erschreckend stark vermissen läßt! Niemand, der Urteil hat, ist enttäuscht,

wenn Stellen wie 10,23; 16,28 nicht befriedigend erklärt werden. Man ist auch nicht entsetzt, wenn der Erklärer in belanglosen Dingen gelegentlich mehr weiß als der Text hergibt („etwa zwanzig" zu 2,16; S. 29 zu Zeit und Ort der Bergpredigt u. ö.) oder zu einzelnen Stellen als überholt geltende Erklärungen vorträgt. Aber das Gesamtverständnis muß doch diskutabel sein, und das methodische Verfahren anerkannten Grundsätzen entsprechen! In dieser Hinsicht seien einige Ausstellungen und Wünsche gestattet, zunächst unter methodischem Gesichtspunkt. — 1. Man räumt dem Vf. gerne ein, daß literarkritische Fragen in der Echter-Bibel „entsprechend ihrer Bestimmung für einen größeren Leserkreis . . . auf ein Mindestmaß beschränkt werden" können (9 f.). Dieses „Mindestmaß" dürfte allerdings vom Standpunkt des Exegeten wie des vorausgesetzten Leserkreises hier schlecht getroffen worden sein. Einerseits opfert der Vf. viel Raum für belanglose synoptische und andere Parallelen, für Exkursionen erbaulicher und anderer Art, die zum exegetischen Verständnis wenig oder nichts beitragen. Anderseits erweckt der Verzicht auf den synoptischen Vergleich, und zwar gerade an exegetisch kritischen und theologisch bedeutsamen Punkten, den Eindruck, als ob literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Fragestellungen für ihn überhaupt nicht existierten. Ein Beispiel statt vieler! Auch dem Leser, den die Echter-Bibel voraussetzt, mögen etwa die Differenzen Mt 14,33 par, 16,16 f par und 26,63 f par aufgefallen sein und die Frage nach dem ursprünglichen Wortlaut und Sinn sich aufdrängen. Was nützt ihm nun ein Kommentar wie dieser, der die Mt-Fassung in theologisch denkbar vollem Verständnis als exakten orginalen Wortlaut behandelt, ohne auch nur mit einer Silbe vom abweichenden Wortlaut der Seitenreferenten Notiz zu nehmen? Nur wer sich jedem Blick auf die Seitenreferenten verschließt, kann mit der Sicherheit und ausdrücklichen Bestimmtheit des Vf. ohne jede Einschränkung die Jünger und Petrus in der Situation von 14,33 bzw. 16,16 den wesensgleichen Gottessohn bekennen und den Hohenpriester den Gottessohntitel „im metaphysischen Sinne" gebrauchen lassen. Die Begründung ist lesenswert. „Gottes Sohn" könne 14,33 „nach all den vorausgehenden Offenbarungen Jesu in Lehre und Wundern nicht bloß Ausdruck seiner messianischen Würde sein, sondern Bekenntnis zu seiner göttlichen Natur" (83). Wohl zur Erklärung, warum im Falle 16,16 f im Unterschied zu 14,33 eine innere gnadenvolle Erleuchtung Petri „nötig" war, „um ihn zur vollen Klarheit und Tiefe der Erkenntnis von Jesu Gottgleichheit zu führen", macht Vf. geltend: Jenes Bekenntnis der Jünger 14,33 war „gesprochen geradezu in Ekstase, in der seelischen Erregung über die Brotvermehrung und das Wandeln des Meisters über die Wogen. Hier spricht Petrus in ruhiger Überlegung und Abwägung seiner Worte, und sein Bekenntnis geht insofern einen Schritt weiter als er den bestimmten Artikel hinzufügt: ‚Du bist der Sohn Gottes'" (89). Jesus verbiete wohl deshalb nicht ausdrücklich, von seiner Würde als „Sohn Gottes" zu sprechen (16,20), „weil dies in seinem ersten Verbot miteingeschlossen war: der Messias war eben nicht bloßer Mensch, sondern zugleich Gottes Sohn" (91). Über diese mutige Konsequenz bei Auslegung des Schweigegebotes (vgl. ebenso unmöglich S. 94 zu 17,9) kann man freilich nur staunen. Ebenso über die segensreichen Folgen der Hinzufügung des „Gottessohn" zum Messiastitel für das Jüngerverständnis: „Damit mußte das alte irdisch-politische Messiasbild zurücktreten und für die Aufrichtung eines wahren Gottesreiches Raum geben . . . Jetzt sind sie vorbereitet, auch das Ärgernis des Kreuzes zu vernehmen" (89 f). Wie kann ein Exeget, der gleich danach den verständnislosen Protest desselben Petrus 16,22 und die scharf kontrastierende Zurückweisung der jüdischen Messiasvorstellung V. 23 erklären muß, solches schreiben? Kein Wunder, wenn dann die grundsätzliche Bedeutung dieser Verse durch fromme Erwägungen über die Liebe Petri zum Meister verharmlost wird (92)! Die Begründung, nur im Falle des metaphysischen Verständnisses der Gottessohn-Bezeichnung seitens des Hohenpriesters habe Jesus „mit einem klaren Ja" antworten können, wogegen er wie bezüglich des Königtitels Joh 18,36 f „eine Erklärung" beigefügt hätte, wenn „keine Gleichheit der Auffassung" bestanden hätte (149), widerlegt den Vf. leider selbst. Die Fortsetzung der „in der Form ungewöhnlichen Bejahung" (J. Schmid) bringt akkurat die von St. geforderte „Erklärung", in welchem Sinn Jesus die Messiasfrage bejaht. Und die Übersetzung des bei Mk und Lk fehlenden plen durch „Überdies" (sage ich euch) statt „aber", „doch" ist leider ein sprachlich unmöglicher Versuch, das Menschensohn-Wort von dem vorausgehenden „du hast es ge-

sagt" zu lösen! — 2. St. bestätigt zwar einleitend, in den drei älteren Evangelien seien die Einzelstücke „weit mehr äußerlich aneinandergereiht als innerlich miteinander verbunden" (6f). Er betont auch die stark systematisierende Anordnung des 1. Evangelisten (11f). Diese Erkenntnis hatte er aber bei der Erklärung selbst offenbar fast ganz vergessen! Man erwartet nicht, daß ein Kommentar der Echter-Bibel von Fall zu Fall den Anteil des Evangelisten bzw. der voraufgehenden Tradition an der Gestaltung der Überlieferung diskutiert. Aber es sollten doch irreführende Formulierungen vermieden werden, die einen ursprünglichen Zusammenhang vortäuschen, wo rein redaktionelle Verknüpfungen und Kompositionen verwandter Stoffe vorliegen. So z. B. zu 5,17-20: „An die Spitze des ersten Hauptteils seiner Predigt stellt Jesus eine grundsätzliche Erklärung über seine Stellung zu ‚Gesetz und Propheten'"; zu 5,21: „Nochmals blickt Jesus zurück auf das Gesetz usw.". Letzteres, obwohl St. selbst an gleicher Stelle indirekt eingesteht, daß V. 20 ja gar nicht das Thema des jetzt folgenden „ersten Hauptteils" (5,21 ff) wiedergibt: Ebensowenig Sinn für die Systematisierung verraten die einleitende Bemerkung zu 13,44-6 (76) und die dürftigen Bemerkungen zu 4,23 und 9,35. Zu 10,17 f. 19 f. usw. würde St. nicht von „den Aposteln" statt von Jüngern im weitesten Sinne reden, wenn er berücksichtigte, daß 9,35-11,1 eine Missions- und Jüngerrede zu einer Einheit verschmolzen sind. Wer zu 12,7 schreibt „Nunmehr geht Jesus zum Angriff über", nötigt fälschlich, 12,1-8 als ursprüngliche Einheit zu verstehen. Angesichts der Differenzen bezüglich der Situation bei Antritt der Seesturmfahrt einerseits und des kompositionellen Charakters von Mt 8 und Mk 4 anderseits überrascht die apodiktische Erklärung zu Mt 8,18: „Die Überfahrt an das Ostufer des Sees geschah nach Mk 4,35 am Abend des Parabeltages. Sie lag also zeitlich bedeutend später als die eben erzählten Wunderheilungen" (49). Nicht weniger überrascht die Erklärung zu 13,10 zum Sonderstück 15,12-4, oder die Behauptung, 19,27-30 gebe die drei Punkte wieder (Verheißung, Mahnung, Warnung), mit denen Jesus die tadelnswerte Frage Petri V. 27 erwidere; „wir bewundern die liebevolle Geduld und kluge Pädagogik, mit der Jesus seinen Apostel schrittweise zu einer anderen Geisteshaltung führt" (105). Die Verkennung der Traditionsbildung und der literarischen Eigenart der Evv wirkt sich, Hand in Hand mit übertriebener Allegorese — „Es gibt tatsächlich nur sehr wenige ‚reine' Parabeln" (71) —, naturgemäß besonders bei der Auslegung der Gleichnisse nachteilig aus. Die Frage einer sekundären Verwendung der Gleichnisse (vgl. zu 5,25f;18,12-4) und der diese verratenden Abschlußformeln existiert für den Vf. so gut wie nicht. Beim Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg ist also z. B. der von Jesus intendierte Sinn so sicher „nirgends anders" als aus dem Spruch von den Ersten-Letzten 19,30 und 20,16a zu erheben, daß der Vf. nur bedauern kann, daß das Gleichnis bei der liturgischen Verwendung von seinem Ansatzpunkt abgeschnitten, und in der Vulgata das entscheidende Wort „denn" weggefallen ist (106). Ohne einen Blick auf Lk 19,11-27, ohne die geringste Andeutung einer Frage nach der ursprünglichen Fassung und Sinngebung, wird das Gleichnis von den Talenten (25,14-30) behandelt; die Sentenz V. 29 steht „hier in ihrem ursprünglichen Rahmen" (135-7). Nach St. Erklärung zu 22,14, die, auch der Ausdrucksweise nach, als mißglückte Widerlegung von Schmids Verständnis des V. 14 gelten muß, erhebt das verbindende „denn" Einspruch gegen den Versuch, V. 14 aus dem Zusammenhang zu lösen und als „ein selbständiges Herrenwort" zu erklären, das „nur in losem Stichwortzusammenhang mit den Gleichnissen steht" (vgl. 119 mit Schmid, 1. A. zu 22,14). — 3. Wie schon die Erklärung der gen. Gottessohn-Stellen verriet (vgl. auch S. 94 zum Zweck der Himmelsstimme), erlag der Vf. der Versuchung zu einer theologisch vollen Interpretation und der Eintragung der nachösterlichen Entfaltung in die Situation bis zum Karfreitag in einem Umfang, den sich eine historische Exegese sicher versagen muß. So wenn er beispielsweise das Täuferwort 3,11 auf „die innere Heiligung" der Jesustaufe deutet, bei der der Hl. Geist „die Seelen durchdringt und gleich einem Feuer alles Gottwidrige ausbrennt" (22), ebenso aus 11,11 den „Unterschied des nur ‚vom Weibe Geborenen' und des vom Heiligen Geiste Wiedergeborenen" herausliest (60f). Jesus selbst wollte sicher nicht sagen, daß die Jünger erst „als Glieder am mystischen Leibe Christi . . . wahrhaft Kinder Gottes" seien und als solche im „Vaterunser" Gott „Vater" nennen können (zu 6,9). Das „hochzeitliche Gewand" ist in der Situation Jesu sicher nicht im Anschluß an das pl. Bild vom „Anziehen Christi" und an Spätere als „Christus" oder „der heilige Geist" oder

„die heiligmachende Gnade" zu verstehen (zu 22,11-3). — 4. Das gute Recht, erbauliche und apologetische Gesichtspunkte im Auge zu behalten, ist dem Herausgeber nicht streitig zu machen. Erbauliche Erwägungen dürfen aber vom methodischen Standpunkt nicht so weit getrieben werden, daß die einmalige heilsgeschichtliche Bedeutung eines Ereignisses und der ursprüngliche Sinn eines Wortes durch dieselben verwischt und verniedlicht werden. Das gilt z. B. von der Erklärung zu 4,1-11; 6,9-13; 11,2-6; 11,18 f; 12,46-50; 16,21-3. Und die Lösung wirklicher Schwierigkeiten sollte sich der Exeget nicht zu leicht machen (wie z. B. zu 4,18-22; 5,17f; 13,10-5; 21,12-7; 26,61). Er braucht die Schwierigkeiten auch nicht unnötig zu vermehren. So besteht exegetisch kein Grund, dem Leser die Annahme zuzumuten, bei der Versuchung Jesu habe ein äußeres Geschehen mit leiblicher Ortsveränderung zwischen den einzelnen Akten stattgefunden. Über ein Zuviel oder Zuwenig wird man sich bei einem derartigen Kommentar immer streiten können. Statt vieler entbehrlicher Details und weitabliegender Gedanken wären indes sicher eine Reihe Stellen und Probleme zu nennen, die einen wenigstens kurzen Hinweis verdienten.

Unter s a c h l i c h e m Gesichtspunkt sei nur auf die Behandlung zweier Zentralbegriffe hingewiesen. Die These, „der Menschensohn" weise im Munde Jesu gleichzeitig „auf seine gott-menschliche Natur wie auf sein gott-menschliches Wirken" hin, und die damit verbundenen Aussagen würden auch an „die beiden Naturen" anknüpfen (48; vgl. 67), paßt zu dem Ziff. 3 genannten methodischen Mangel. — Über die Gottesreichauffassung des Vf. läßt sich aus dem Vergleich des längeren Exkurses S. 27 mit den übrigen Erklärungen wohl so viel sicher sagen: er übersteigert die Gegenwärtigkeit des Gottesreiches, versteht dieses gegenwärtige Gottesreich als eine in den Menschenherzen sich allmählich entfaltende Größe, als „Reich der Gnade in den Menschenherzen" (25), und zwar so, daß es trotz der Versicherung, es sei „kein räumliches Herrschaftsgebiet noch eine Gesamtheit von durch irgendwelche Bande zusammengeschlossenen Menschen" (27), zugleich auch einem auf Erden sich ausbreitenden Bereich gleichkommt.

Die Ausführungen über die Beziehung von Gottesreich und Kirche nötigen wiederum den Vergleich mit Schmids Exkurs Mk S. 30 auf. Schmid: „Wohl ist die Kirche keine bloß menschliche Organisation . . . sondern sie ist von Jesus selbst . . . gestiftet als Organ des auf Erden sich durchsetzenden Gottesreiches . . ." Wenn St. demgegenüber formuliert: „Vielleicht darf man die Kirche die irdische Organisation des Himmelreiches nennen; sie ist zugleich das Organ, durch das sich das Himmelreich auf Erden durchsetzt" (27), so kennzeichnet die abweichende Verwendung des Ausdrucks „Organisation" ebenfalls den schiefen Gottesreichbegriff des Vf. Dementsprechend werden die Glieder der Kirche nach St. nicht etwa zu synergoi e i s ten basileian wie für Pl (Kol 4,11), sondern „zu Mitarbeitern a m Gottesreich" (27).

Möge es dem Vf. trotz der Ungunst der Zeit vergönnt sein, dem ersten Wurf bald eine neubearbeitete Zweitauflage folgen zu lassen!

Freiburg i. Br. A. V ö g t l e

Heimatgeschichtlicher Ratgeber (Bayerische Heimatforschung 6), Verlag Bayer. Heimatforschung, München-Pasing 1952. 279 S.

Sturm, Heribert, S t a a t s a r c h i v Neub u r g a. d. Donau (Bayerische Archivinventare), Verlag Bayer. Heimatforschung u. Augsburger Akademie, München-Pasing u. Augsburg 1952. 123 S.

Rechte Heimatgeschichte ist nicht nur eine Liebhaberei, sondern eine ernste wissenschaftliche Angelegenheit. Muß sie doch die kleinen Steinchen liefern für den Bau der großen Landes- und Kirchengeschichte, soll diese nicht bloß gedankliche Konstruktion in einem unwirklichen Raume bleiben, und das Auslaufen der großen Wellenschläge zeigen, die konkrete und praktische Auswirkung von Lehre, Rechtsanschauung und geistiger Bewegung, damit daran die Kraft dieser Bewegungen gemessen, die Fruchtbarkeit der Ideen, der Erfolg der Weisungen beurteilt werden kann.

So ist es für den Liebhaber der Heimatgeschichte wie den berufsmäßigen Forscher aufrichtig zu begrüßen, wenn der Verlag Bayerische Heimatforschung ein umfangreiches Heft ihnen als Ratgeber in die Hand gibt. Es sind Meister ihres Faches, die darin zu Wort kommen und in einem ausführlichen Volkshochschulkurs sozusagen den unbekannten Schülern in Stadt und Land zu erfolgreicher Arbeit helfen wollen. Die Heimat wird als ein Ganzes gesehen, immer wieder

werden die Verbindungslinien von einem Gebiet zum andern aufgezeigt. So wird nicht bloß über Handwerkszeug und Methode des Heimatforschers gehandelt, über Archivkunde und Bayerische Bibliotheken, Bodendenkmäler und Denkmalpflege, die Landeskunde mit Namenforschung und Siedlungskunde und die in Bayern wieder mit einem so glücklichen Start begonnene Historische Geographie. Es folgen wertvolle Ausführungen über Rechts-, Wirtschafts- und Verkehrsgeschichte, die Kirchengeschichte beider Konfessionen, die Schulgeschichte, die Volkstumskunde und eine sachkundige Einführung in die verschiedenen historischen Hilfswissenschaften. Dazu kommt eine beinahe 60 Seiten umfassende bayrische Bibliographie, die nach den Regierungsbezirken recht übersichtlich angelegt ist. Sie kann natürlich nicht vollständig sein. Immerhin würde man etwa die Festschrift zum Magnus-Jubiläum gerne erwähnt sehen. Die Regesten der Bischöfe von Konstanz (S. 276) sind bis zur 1. Lieferung von Band 5 gediehen. Warum unter den bayrischen Bibliotheken auch die Stadtbibliothek Ulm genannt wurde (S. 41), sollte eigentlich kurz begründet werden.

Der Abschnitt Kirchengeschichte und Kirchenrecht ist bei einem Kenner wie Pfarrer Joh. Dorn in guten Händen. Mit der gebührenden Zurückhaltung behandelt er vor allem die Probleme der Christianisierung des Landes, der Kirchenheiligen, Bistumsgründungen, das Eigenkirchenrecht, die Zusammenhänge von Siedlungs- und Pfarreigeschichte, die Inkorporationen und andere rechtliche Erscheinungen des Mittelalters und die Klöster und Stifte. Die Schicksale von der Reformation an werden wohl nur allzu knapp angedeutet. Vielleicht hätte doch z. B. das religiöse Volkstum des Barocks hier Erwähnung verdient. Zwei Seiten Literaturangaben ergänzen den wertvollen Beitrag.

Was ein Archiv im einzelnen der Heimatforschung zu bieten hat, zeigt das Inventar des Staatsarchivs Neuburg. Nach einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung von Territorium und Verwaltung im heutigen Schwaben-Neuburg werden die Bestände, nach weltlichen und geistlichen Territorien gegliedert, der Reihe nach aufgeführt. Es handelt sich zwar mit wenigen Ausnahmen um Literalien, Akten und Urkunden erst aus der Zeit nach 1400. Auch sind die hochpolitischen Bestände zumeist in München zu finden. Aber der Heimatforscher sucht ja in erster Linie Material für die Kultur- und Wirtschaftsgeschichte seines Dorfes oder seiner Stadt und findet hier überreiches Quellenmaterial, das durch die vorliegende Übersicht erst recht greifbar wird. Freilich muß man die vielen Rechnungen von Stiftungen und Bruderschaften zum Reden bringen, dann aber werden sie vieles von Volksfrömmigkeit und Caritas erzählen, von Krankenfürsorge und Studentenförderung, von dem großen Gebetsanliegen eines guten Todes, von Rosenkranz und eucharistischer Frömmigkeit. Die Dillinger Stiftungsrechnungen, die des Siechenhauses in Sonthofen, die vielen Allgäuer Kapellen- und Heiligenrechnungen, die Bruderschaftsrechnungen im Kemptener Gebiet, die Irrseer Klosterstatuten usw. werden wohl das Bild des Barocks und der Aufklärung um manchen Einzelzug bereichern. Über die Zahl der Klöster (91), von denen größere oder kleinere Bestände in Neuburg liegen, mag man mit Recht erstaunt sein. Möge der Freund der lokalen Kirchengeschichte diese reichen Materialien mit der notwendigen Unterscheidung von Wichtigem und Unwichtigem zu fruchtbarer Arbeit benützen!

München H. Tüchle